CLASSICI DELLE RELIGIONI

Sezione prima, diretta da Oscar Botto

Le religioni orientali

Sezione seconda, diretta da Piero Rossano

La religione ebraica

Sezione terza, diretta da Francesco Gabrieli

La religione islamica

Sezione quarta, diretta da Piero Rossano

La religione cattolica

Sezione quinta, diretta da Luigi Firpo

Le altre confessioni cristiane

CLASSICI UTET

CLASSICI DELLE RELIGIONI

SEZIONE PRIMA DIRETTA DA

OSCAR BOTTO

Le religioni orientali

CLASSICI

UTET

LUCE DELLE SACRE SCRITTURE
(Tantrāloka)

di

Abhinavagupta

A CURA DI

RANIERO GNOLI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Prima edizione: 1972

Tipografia Torinese S. p. A. - Strada del Barrocchio 83, Torino

PREMESSA

La traduzione del Tantrāloka *o «Luce delle Sacre Scritture» – la prima in senso assoluto – è il primo contributo ad una serie di studi sul tantrismo da me progettati e promossi dal Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le notizie essenziali su quest'opera e sull'autore son state da me date nell'Introduzione e nelle due note bibliografica e biografica. Le Appendici contengono la traduzione dei primi undici capitoli (coll'eccezione del X) del* Mālinīvijayatantra, *citati e commentati quasi per intero nel* Tantrāloka, *di passi di altre opere scivaitiche che mi son parsi utili alla comprensione del pensiero di Abhinavagupta ed altre note ancora.*

Detto questo, mi resta solo da ringraziare quanti hanno direttamente o indirettamente collaborato a quest'opera. Primo fra questi è Giuseppe Tucci, mio maestro nelle cose indiane, che molti anni or sono, a me quasi ignaro, allora, di sanscrito, mise nelle mani il Tantrāloka. *Questo libro è il frutto di quel gesto e di quella volontà ed è a Lui dedicato. Vengono quindi i miei colleghi Oscar Botto, direttore de «I Classici delle Religioni» e Corrado Pensa, con cui ho discusso parecchi passi dell'opera e che ha avuto la bontà di leggere le bozze di stampa. Del Consiglio Nazionale delle Ricerche, alle cui autorità desidero qui esprimere tutta la mia gratitudine, ho già fatto parola.*

RANIERO GNOLI

Castel Giuliano, novembre 1972.

INTRODUZIONE

1. *Le scritture scivaite.*

La *Luce delle Sacre Scritture* (Tantrāloka), che qui presentiamo per la prima volta tradotta dall'originale sanscrito, è l'opera religiosa di gran lunga più importante di uno dei massimi pensatori dell'India, Abhinavagupta, vissuto in Kashmir tra il x l'xi secolo d. C. Lo scopo di quest'opera (come dice Abhinavagupta stesso) è quello di esporre « La verità sui *tantra*, secondo la logica e la tradizione. Guidati dalla luce che da essa emana (egli aggiunge) i devoti potranno con facilità orientarsi nei riti » [1]. Orientarsi nei *tantra* e nei riti in essi predicati è, in effetto, cosa tutt'altro che facile. Il nome di *tantra*, nell'accezione comune del termine, abbraccia molteplici testi sacri, perloppiù di ritualistica, estranei o anche in contrasto all'ortodossia brahmanica, elaborati da ignoti autori in un arco di tempo che va dai primi secoli dell'era volgare fin quasi ai giorni nostri [2].

Queste scritture non appartengono ad un'unica scuola, né rappresentano un solo indirizzo di pensiero. Culti opposti e rivali, come quello Scivaita, quello buddhistico e quello viṣṇuita, vantano i loro *tantra*. L'unico denominatore comune che troviamo in queste scritture è offerto dal loro scopo professo, che è senza eccezione uno soltanto, cioè quello di offrire agli uomini di questa età un mezzo più adeguato e diretto per arrivare a conseguire quei poteri supernormali o « perfezioni », che gli Indiani hanno

1. *TA*, XXXVII, 83.

2. Il termine *tantra* è fatto tradizionalmente derivare dai due temi *tan-*, stendere e *trā-*, salvare. « Il nome di *tantra* si deve a questo, che esso è ciò che stende elaborati argomenti intorno ai princìpi ed ai mantra e produce la salvezza » (*Kāmikāgama*, ed. di Kumbhakonam, p. 6, citato da J. Filliozat, *Rauravāgama*, ed. cit., Introd., p. vii).

sempre con tanta ansia ricercato, o, per chi così volesse, la liberazione definitiva dai mali dell'esistenza fenomenica, della trasmigrazione, della storia. I *tantra* di non importa che scuola possono già da questo punto di vista dividersi in due categorie, cioè quelli che danno maggiore importanza ai poteri supernormali sopraccennati – veri e propri rituali magici, diretti non alla soppressione, ma all'esaudimento dei desideri individui – e quelli che trattano principalmente della liberazione finale. I riti magici connessi coi nostri interessi pratici non sono, come vedremo, presi in considerazione da Abhinavagupta [3].

I *tantra* che qui ci interessano sono quelli promanati da una delle divinità più importanti dell'India, cioè Śiva, – il Signore di coloro che praticano lo Yoghin, il consorte di Pārvatī – e possiamo *grosso modo* dividerli in due categorie, una di carattere più ritualistico e disciplinare e l'altra decisamente mistica ed esoterica. Le scritture che fanno parte della prima categoria sono i cosiddetti *āgama* (i termini *āgama* e *tantra* sono in realtà intercangiabili), un gruppo di testi elaborati probabilmente nei primi secoli d. C. di carattere eminentemente ritualistico [4]. Gli *āgama* – come la maggior parte dei *tantra* – sono divisi in quattro parti chiamate *pāda*, rispettivamente dedicate alla conoscenza (*vidyā*), allo yoga, ai riti (*kriyā*) ed alle regole disciplinari (*caryā*). La parte più diffusa è generalmente la terza, cioè la ritualistica e la più ristretta la prima. Gli *āgama*, diffusi un tempo anche nell'India settentrionale, si sono conservati soltanto nell'India del Sud – in paesi cioè di lingua dravidica – dove formano tuttora la base dei complicati rituali eseguiti nei templi scivaiti. Questa loro sopravvivenza nel sud dell'India è d'ordine puramente contingente e non ci autorizza affatto a vedere negli *āgama* (come sovente è stato fatto) l'espressione delle ansie e concezioni delle genti di lingua tamil, in contrasto colla tradizione brahmanica dell'India settentrionale. Nonostante la varietà delle pratiche e dei riti esposti, troviamo, in tutti gli *āgama*, un certo numero di concezioni comuni. La divinità – Śiva – unico autore e responsabile delle tre operazioni di emissione, durazione e riassorbimento

3. *TA*, XXVI, 11.

4. L'etimologia proposta da Abhinavagupta per *āgama* è *ā samantād artham gamayatīty āgamaḥ*. « *Āgama* è ciò che fa conoscere in ogni sua parte quanto è da conoscere » (*IPV*, II, 3,2). Vedi per altra etimologia di questo termine, che significa in realtà tradizione, ecc., J. FILLIOZAT, *op. cit.*, p. VII.

dei mondi e delle due, concernenti le anime individue (sovente chiamate « particole ») di grazia ed oscurazione, possiede sei qualità, onniscienza, soddisfazione, conoscenza senza principio, libertà, potere non ostacolato e potenza infinita. Le varie scritture son promanate dai suoi cinque volti, Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa ed Īṣāna. Il fine supremo delle anime è la liberazione dalla trasmigrazione, grazie alla quale esse, pur senza confondersi collo Śiva senza principio, diventano simili a Lui. Una credenza comune a tutti gli *āgama* è inoltre l'onnipotenza di certe formule rituali o sillabe, chiamate col nome di mantra. I mantra hanno un'importanza determinante non solo nella meditazione, etc., ma anche nell'iniziazione o consacrazione (*dīkṣā*), la quale si basa sulla purificazione e quindi eliminazione di uno dei sei « cammini » (*adhvan*) in cui, ai fini rituali, si divide, come vedremo, il creato. L'insegnamento degli *āgama* non è ristretto ad una casta, ma, almeno in teoria, si rivolge ugualmente a tutti. Śiva, l'essere supremamente libero, non tiene in alcun conto le divisioni castali. Āgama importanti menzionati da Abhinavagupta nel corso della sua opera sono il *Kāmika*, il *Kiraṇa*, il *Niḥśvāsa*, il *Pauṣkara*, il *Raurava*, lo *Svāyambhuva*, il *Pārameśvara* ed altri ancora. Tutta questa letteratura, in parte ancora manoscritta o pubblicata in edizioni locali nell'India Meridionale, è ancora insufficientemente studiata [5]. L'edizione critica di queste opere è stata iniziata solo da poco, per merito dell'Istituto Francese di Indologia di Pondichery [6].

Non sono tuttavia queste soltanto le scritture menzionate da Abhinavagupta. Già da tempo pensatori buddhisti ed induisti avevano proclamato che tutto quello che vediamo intorno a noi è solamente pensiero, coscienza, e che di là da esso pensiero – variamente immaginato, secondo le scuole, come l'essenza del Buddha o di Śiva – nulla esiste. Tutti i riti e le cerimonie, sono da questo punto di vista, insostanziali, forme di pensiero anch'esse, puramente strumentali e provvisorie, utili sì per alcuni, ma del tutto superflue per altri, dotati di maggiore elevatezza di spirito, i cosiddetti « eroi ». Quelle stesse cose che per i seguaci del Veda sono fonte di maculazione e peccato, sono, per chi possiede o presume di possedere la vera conoscenza, origine di infiniti meriti

5. Tutti i testi editi sono citati nella *Appendice* XIII.
6. Il primo *āgama* edito criticamente è stato il *Rauravāgama*, per opera di N. R. Bhatt, Pondichery, 1961, con un'importante introduzione di J. Filliozat.

spirituali e fungere, anzi, da mezzi efficaci per penetrare e confondersi nell'intimo essere della realtà, concepito sovente come un nucleo di energia inesauribile, il cosiddetto Kula o famiglia delle potenze divine. Questa concezione, variamente condivisa da buddhisti e induisti, si espresse in un largo numero di testi esoterici, connessi perloppiù col movimento dei cosiddetti Perfetti (*siddha*). I Siddha son figure a metà storiche ed a metà leggendarie dell'India Medievale, che, a cavallo del buddhismo e dell'Induismo, predicavano una via più facile per riscattarsi dalla trasmigrazione, dove, più che la meditazione o la speculazione, giovava l'applicazione di speciali esercizi psicofisici, noti col nome di yoga violento o *haṭhayoga*. Una caratteristica di queste scuole religiose – tra cui è quella del Trika, di cui Abhinavagupta si professa aderente – è la grande importanza che assume l'idea di una o più divinità femminili, che vengono a rappresentare l'aspetto attivo, le potenze (*śakti*) del Dio. I testi di queste correnti menzionati da Abhinavagupta sono moltissimi, tra cui ricordo la *Parātrīśikā*, il *Nirmaryādatantra*, il *Kālikulatantra*, l'*Ūrmimahātantra*, il *Ratnamālātantra*, il *Vijñānabhairavatantra*, etc. [7].

Questa divisione degli *āgama* da noi fatta in due categorie è, come spesso accade, una divisione di comodo e, come tale, non deve essere presa in un senso troppo stretto. In moltissimi testi la ritualistica ed i complicati schemi cosmogonici degli *āgama* convivono pacificamente insieme colle più ardite affermazioni e concezioni di quest'ultime scuole. Tale, p. es., il caso della scrittura considerata da Abhinavagupta come la principale di tutte, il *Mālinīvijayatantra*, spessissimo citato e commentato nel corso di quest'opera, il *Triśirobhairavatantra*, anch'esso frequentemente citato, lo *Svacchandatantra*, il *Niśisaṃcāratantra*, il *Devyāyāmalatantra*, il *Siddhayogeśvarītantra* e numerossimi altri. La maggior parte di queste scritture ci sono note soltanto attraverso le citazioni e quindi interpretazioni di Abhinavagupta né, stando così le cose, è sempre facile indovinarne il carattere e le tendenze precise. Le uniche pervenute sino a noi e pubblicate sono il *Mālinīvijayatantra*, lo *Svacchandatantra*, il *Mṛtyuṃjayatantra*, o *Netratantra*), il *Vijñānabhairavatantra*, ed il *Mataṅgatantra* (pubblicato solo parzialmente).

7. Vedi sopra, nota 5.

2. *Scuole e Maestri.*

Tutti i *tantra*, a qualunque genere appartengano, sono anonimi, nel senso che son considerati per testi rivelati direttamente dalla divinità. La venerazione da cui erano circondati, l'oscurità di certe parti e l'ambiguità di altre determinarono ben presto una vasta letteratura esegetica, per opera di vari maestri, che non disdegnarono di condensare anche in opere originali e riassunti quello che secondo loro era il vero senso delle scritture. I più antichi maestri scivaiti di cui ci sia giunta, sia pure frammentariamente, qualche opera sono Bṛhaspati, autore di un trattato intitolato *Śivatanuśāstra* (Il corpo di Śiva) e forse di un commento (*vārttika*) al *Rauravāgama* [8] e Sadyojyotiḥ, alias Kheṭapāla, autore di numerose operette dottrinarie e speculative, di un commento al Rauravāgama e di un commento allo *Svayambhuvāgama* [9]. L'ordinamento delle dottrine e concezioni degli *āgama* in un sistema coerente ed omogeneo si deve in gran parte all'opera di questi due pensatori, vissuti probabilmente fra l'VIII ed il IX secolo. Sia per Bṛhaspati sia per Sadyojyotiḥ le anime individue o « particole » (*aṇu*) rimanevano, anche se liberate, per sempre diverse da Śiva. La scuola da loro promossa è nota col nome di Śaivasiddhānta che tanto significa quanto la « Vera dottrina scivaita ». Ambedue sono frequentemente menzionati, e, come vedremo, anche confutati, da Abhinavagupta.

I *tantra* non sono le uniche opere scivaite avute per rivelazione. Due testi scivaiti di grande importanza non si presentano in veste di *tantra* o di *āgama*, ma di raccolte di aforismi o *sūtra*. La prima di queste, i *Pāśupatasūtra*, dettati da Lakulīsa, sono l'opera più antica, fino a noi pervenuta, di una scuola religiosa scivaita [10]. La scuola cui questo testo appartiene, estintasi da parecchi secoli, era in altre epoche assai diffusa e fiorente nell'India. Il centro del suo culto, come indica il nome, era Śiva o Rudra nel suo aspetto di Paśupati, o Signore degli animali, identificati colle anime imprigionate nei legami della trasmigrazione. Uno degli aspetti più interessanti di questa scuola è costituito dal metodo che i devoti di Paśupati seguivano per arrivare all'unione (*yoga*) con Śiva e por fine al dolore. Insieme con certe

8. Le opere di Bṛhaspati non ci sono pervenute.
9. Il commento allo *Svāyambhuvāgama* è conservato ms. nella biblioteca di Madras.
10. I *Pāśupatasūtra* son stati da me tradotti in *Testi dello Śivaismo* Torino, Boringhieri, 1962, pp. 25-33.

usanze ascetiche comuni anche ad altre scuole – l'immersione nella cenere, recitazioni di formule sacre, inni di lode, etc. – ci troviamo qui davanti a diversi modi d'agire atti a suscitare disprezzo e ludibrio negli altri. Lo yoghin, il devoto, dev'essere privo di orgoglio, di sentimento dell'ego e strumento essenziale per raggiungere questo fine era ritenuto il disprezzo altrui. Questo disprezzo, da parte sua, era raggiunto per mezzo della condotta intenzionalmente incoerente del devoto, che doveva aggirarsi nel secolo come un morto o un ubriaco, mostrare di dormire e russare, dimenarsi come scosso dal vento, zoppicare, simulare d'amare questa o quella, agire e parlare scriteriatamente. Altre regole da osservare – queste in onore di Śiva – erano un riso violento, canti, danze e una sorta di muggiti particolari. Le uniche pratiche yoghiche menzionate nel testo sono il controllo della respirazione e la concentrazione sul cuore, identificato col centro stesso della personalità, il sé o *ātman*. La scuola dei seguaci di Paśupati non ebbe uno sviluppo particolare, e, nonostante occupi un posto importante nella storia dello Scivaismo, rimane pressocché estranea agli interessi di Abhinavagupta e dei suoi seguaci.

La seconda raccolta di aforismi, gli *Śiva sūtra* [11] è assai posteriore e ci introduce in una temperie religiosa e spirituale completamente diversa, quella stessa dove circa due secoli dopo vivrà ed opererà Abhinavagupta. Gli *Śivasūtra*, secondo la tradizione, furono trovati incisi su d'una roccia, che in Kashmir ancora si mostra al visitatore, da un savio o asceta, Vasugupta, il quale visse fra la fine dell'VIII ed i primi del IX secolo. Vasugupta, oltre che trascrittore di questi aforismi, estremamente concisi ed enigmatici e difficilmente intelligibili senza un commento, fu anche autore di un'importante operetta, cui accenneremo fra poco, la *Spanda Kārikā* (Stanze del Movimento) [12]. Negli *Śivasūtra* la preoccupazione teoretica è del tutto subordinata alla pratica, nel senso che essi non vogliono essere nulla più che brevi accenni ai momenti essenziali della meditazione e teosofia scivaita, che il discepolo mandava a memoria, dopo di averne udito la spiegazione del Maestro. Alcuni di questi aforismi sono specialmente importanti e ricchi di eco, soprattutto per gli sviluppi che hanno, in progresso di tempo, subìto i concetti in essi così brevemente ed enigmaticamente accennati. Tra questi mi

11. Gli *Śivasūtra* son stati da me tradotti in *Testi dello Śivaismo* cit., pp. 37-48.
12. Da me tradotta in *Testi dello Śivaismo* cit., pp. 51-82.

piace qui ricordare i due *sūtra* I, 5, « Il tremendo (Śiva nella sua ipostasi terrifica di Bhairava) è sforzo » e I, 12, « Gli stadi della meditazione yoghica sono stupore ». Il primo contiene già in embrione il concetto dell'io, del pensiero pensante come sforzo, tensione, movimento, ricerca, elaborato dalla posteriore scuola del Riconoscimento. Nel secondo troviamo adombrato il concetto di *camatkāra* o dell'esperienza religiosa ed estetica come meraviglia, stupore, – meraviglia e stupore davanti alla rottura del mondo empirico ed alla intrusione improvvisa d'un'altra dimensione della realtà – che fa il suo definitivo ingresso nel pensiero dell'India con Utpaladeva ed Abhinavagupta [13]. La seconda opera di Vasugupta, la *Spanda Kārikā* è scritta in uno stile assai meno criptico e volutamente difficile. Spanda significa in sanscrito movimento, vibrazione, energia. Le *Spanda Kārikā* sono in questo senso le stanze del movimento. Secondo Vasugupta ed il suo discepolo (o discepolo d'un suo discepolo) Kallaṭa, vissuto anche lui in Kashmir verso la metà del IX secolo, la realtà ultima delle cose non è immota e cristallina coscienza – essere intelligenza beatitudine – come volevano le scuole del Vedānta, ma movimento, energia, forza incessante, non segregata dal mondo ma piuttosto il principio attivo, fonte delle innumerevoli creazioni e dissoluzioni, cosmiche e individuali. Movimento e vibrazione del momento teoretico e meditativo, lo *spanda*, nel momento religioso e devozionale, si identifica con Śiva, l'autore, come abbiamo veduto, delle cinque operazioni, benefico e tremendo insieme. Questi due momenti – quello teorico e quello religioso – come di solito accade nel pensiero dell'India, non sono in contrasto vicendevole né rappresentano l'uno il superamento dell'altro, ma si alternano equanimemente nella mente del devoto. Questo movimento si identifica colla coscienza, col sé, è la stessa forza del sé, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Non identificabile in nessun pensiero – esso sarebbe automaticamente pensato, dunque morto, limitato – lo *spanda* è piuttosto il principio dove nasce e dove insieme si spegne questo o quel pensiero, il punto di connessione ideale, mai pensato, ma pensante, che collega due pensieri, due immagini tra loro. « Quella realtà – dice Kallaṭa – dalla quale, mentre uno è mentalmente tutto occupato su di un dato oggetto, nasce improvvisamente un altro pensiero, è, secondo noi, lo schiudersi, la causa del pen-

13. Vedi sotto, *TA*, I, nota 35.

siero stesso. Tale realtà, sennonché, dev'essere scorta dallo yoghin da se stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri »[14]. Ma se questa realtà è piena e perfetta, libera ed autosufficiente, come mai da essa nascono i vari pensieri limitati, le cosiddette rappresentazioni mentali, che stanno all'origine della trasmigrazione stessa e quindi del dolore? La manifestazione del pensiero pensato non è dovuto – risponde questa scuola – a nessuna causa estrinseca ma alla volontà stessa di Śiva, della coscienza, del movimento, che liberamente, di per se stessa, si offusca, come liberamente, di per se stessa si illumina. Questa sua attività gratuita è, come è noto, chiamata, con un termine famoso nel pensiero dell'India la sua magia, la sua *māyā*.

Questa realtà del movimento o dell'energia – la quale è la stessa forza dell'io, che tutto brucia e dissolve – ci si dà nei momenti di più forte sentimento ed emozione, nella paura, nella gioia, nell'amore, nell'incertezza, e lì possiamo sorprenderla nella sua forma più pura: inquinata però sempre, qui nel piano del relativo e del *māyico*, dal contatto coi sensi, colla mente, col respiro e col corpo. Questa realtà, in altre parole, non la cogliamo nella sua forma originale, ma attraverso lo schermo del sensibile e delle potenze offuscatrici dell'io puro, che creano e sorreggono il mondo sensibile. Lo yoghin che vuole raggiungere, sorprendere questa realtà nella sua purezza, deve quindi riuscire a tacitare la scossa o perturbazione (*kṣobha*) « egoica » – dell'io limitato, individuato nel corpo, eccetera – presente in questi momenti, i quali colti nella loro immediatezza sensibile non hanno naturalmente valore alcuno ma precipitano sempre di più chi li prova nella ruota eterna della trasmigrazione.

Secondo Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, lo yoghin deve in questi momenti riuscire a « bloccare », a riassumere dentro di sé, improvvisamente, così come una tartaruga le sue membra, lo spiegamento della sua energia psichica, le sue operazioni mentali. In tal modo, soppresso il flusso del pensiero discorsivo e fattosi nello yoghin una specie di vuoto mentale, la realtà gli si dà in tutta la sua purezza. Non più il « movimento » nelle sue manifestazioni particolari, ma il « movimento » nella sua totalità, che, in base al principio fondamentale che « l'ignoranza è il mezzo della conoscenza », brilla e si afferma proprio mediante i vari movimenti, sentimenti, emozioni, eccetera, particolari, di

14. *SpK*, III, 9.

per se stessi offuscatori. La realtà psichica, la realtà in generale, ha sempre due facce e gli stessi sentimenti o potenze dell'anima che ci offuscano e legano maggiormente al sensibile, sono anche strumento di illuminazione e liberazione.

3. *Maestri e pensatori kashmiri del IX e del X secolo.*

Sia Vasugupta sia Kallaṭa erano Kashmiri. Il Kashmir, dal VII al XII secolo fu in effetto una delle regioni dell'India di maggiore cultura e sapere. I templi che si elevavano nelle rive della Vitastā erano frequentati da dotti e yoghin venuti d'ogni parte dell'India. Le scuole mistiche e religiose – soprattutto quelle Scivaite, di diverse correnti – non erano le uniche a prosperare nel paese; gli studi grammaticali, l'esegesi vedica, la poesia trovarono nei circoli dotti di Śrīnagar – l'antica Pravarapura – ospitalità favorevole e sicura. Speciale fortuna ebbero nell'antico Kashmir la speculazione rettorica ed estetica. Alla corte del re Avantivarman (855-83) – sotto il cui regno fiorì Kallaṭa – visse un grande rettore e pensatore insieme, Ānandavardhana, autore di un'opera giustamente celebre sulla natura del linguaggio poetico – lo *Dhvanyāloka* (Luce della Risonanza) – che sarà più d'un secolo dopo magistralmente commentata da Abhinavagupta. Le conclusioni raggiunte da Ānandavardhana saranno accettate, tranne poche eccezioni, da tutti i posteriori retori dell'India. Il punto di partenza della sua speculazione è la differenza fra il linguaggio ordinario e quello poetico. Le speculazioni sul linguaggio hanno in India, come vedremo, radici assai antiche. Nonostante le scuole che, in varie epoche, si erano occupate della natura della parola fossero state diverse, e, sotto molti aspetti, in contrasto, su di un punto però i pensatori indiani, tanto buddhisti che induisti, erano in sostanza tutti concordi, cioè a dire, sul valore strumentale e provvisorio del linguaggio ordinario. Il linguaggio, le varie parole che noi usiamo sono essenzialmente prammatiche, nel senso, cioè, che esse sussistono nella misura che servono a qualche cosa, e, dopo che ci hanno così servito, cessano di esistere. Le parole, secondo i filosofi buddhisti, sono impotenti a cogliere le cose nella loro viva realtà. Il loro oggetto non è il particolare, inaccessibile ai modi del nostro conoscere discorsivo, ma il generale, il quale è semplicemente un'immagine, per dir così, sfocata ed ultimamente irreale della cosa. Qual è dunque questa nuova natura o dimensione che la parola assume in poesia? Un retore kashmiro dell'VIII secolo, Udbhaṭa, rispose a questa

domanda, dicendo che l'essenza del linguaggio poetico risiedeva nella funzione secondaria o metaforica delle parole [15]. Questa e non altro, per lui, l'essenza della parola poetica, in contrasto con quella ordinaria. Ānandavardhana dissentì. La funzione secondaria non implica necessariamente poesia. Tutto il linguaggio, in realtà, è metaforico. L'essenza della poesia fu da lui veduta in un altro senso o valore comunicato dalla parola poetica, affatto diverso da quello primario (cioè storico, letterale) e da quello secondario. « Il senso poetico (leggiamo in una delle prime stanze della *Luce della Risonanza*) è diverso dal senso convenzionale; nelle parole dei grandi poeti esso risplende come diverso da tutte le altre parti percepite, a similitudine di quanto fa, nelle donne, la grazia » [16].

La natura del *rasa* fu studiata e discussa dal IX secolo fino all'XI da tutta una serie di pensatori kashmiri. Le pagine più acute e profonde su questo problema furono anche qui quelle di Abhinavagupta nella sua *Abhinavabhāratī*.

4. *La scuola del Riconoscimento.*

Sia Vasugupta sia Kallaṭa, – gratificato da Kalhana coll'epiteto di *siddha*, « perfetto » – furono soprattutto degli yoghin, esclusivamente interessati alla realizzazione pratica. Tra la fine del IX e gli inizi del X secolo gli insegnamenti scivaiti furono elaborati filosoficamente da due pensatori di eccezionale importanza, Somānanda ed il suo discepolo Utpaladeva, vissuti entrambi in Kashmir. L'opera principale di Somānanda, la *Śivadṛṣṭi* (Il sistema di Śiva) [17] fu commentata da Utpaladeva, che da parte sua scrisse il testo principale dello scivaismo kashmiro, *l'Īśvara-pratyabhijñākārikā* (Stanze del Riconoscimento del Signore), da lui stesso commentate in due commenti, uno assai breve (*vṛtti*) e l'altro lungo e complesso (*ṭikā*). Quest'ultimo commento, che, purtroppo, ci è pervenuto solo frammentariamente, fu a sua volta commentato da Abhinavagupta nelle sue *Considerazioni sul commento lungo alle Stanze del Riconoscimento*. Abhinavagupta,

15. Vedi su Udbhaṭa, il mio volume *Udbhaṭa's Commentary on the Kāvyālaṃkāra of Bhāmaha*, Roma, 1962, pp. XIII-XVII.

16. *DhA*, I, 4. Su Ānandavardhana e le poetiche dell'India in generale vedi il mio volume *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, 2ª ediz., Benares, 1968.

17. Sulle edizioni, traduzioni, ecc., di questa e delle opere seguenti, vedi la *Nota bibliografica*, p. 62.

sulle *Stanze del Riconoscimento*, scrisse più tardi anche un commento indipendente, *Considerazioni sulle stanze del Riconoscimento*, che è forse la sua ultima opera. Somānanda ed Utpaladeva sono rigidamente monistici. Il mondo, la molteplicità, non è altro che l'espressione di Śiva, il quale si attua e realizza nella pienezza della sua libertà proprio attraverso la molteplicità stessa. Tutto quello che vediamo intorno a noi, noi stessi, non siamo altro che Śiva e compito del devoto è riconoscersi tale.

« Il vagheggiato amante, (così Utpaladeva, nella penultima stanza della sua opera) dopo molti preghi finalmente presente davanti agli occhi d'una tenera fanciulla, non può darle piacere alcuno, sebbene lì davanti a lei, finché non è conosciuto per tale e distinto così dall'universale degli uomini. Similmente il nostro proprio sé, che è il signore dell'universo, non può manifestarsi in tutta la sua gloria finché la sua vera natura non è riconosciuta. Tale la ragione per cui son stati qui esposti i mezzi di questo riconoscimento ».

5. *La speculazione buddhistica e grammaticale.*

Śiva nei suoi due aspetti di dissolutore, riassorbitore (il Tremendo, Bhairava) e di benefico, riparatore (Śiva), è la coscienza, il pensiero, l'io stesso, il quale nel momento religioso, si condensa appunto, per questi pensatori, nell'immagine terrifica e serena ad un tempo del dio, che, attraverso la sua intrinseca energia o potenza, simboleggiata religiosamente dall'immagine femminile della dea, si esprime nel vario spiegarsi del tutto, il quale non è altro che il suo stesso corpo, egli stesso. Anche i pensatori buddhisti avevano tuttavia affermato una cosa assai simile, identificando il corpo mistico del buddha colla parte più intima ed ineffabile della realtà. In che cosa dunque si diversificano, a parte le differenti parole, tali due concezioni? Mentre l'idealismo buddhistico aveva separato i due momenti della conoscenza in percezione diretta, spettatrice della realtà, e in rappresentazione soggettiva, discorsiva, creatrice e percettrice di errori, Somānanda ed Utpaladeva affermano tutto al contrario che tra questi due momenti non c'è differenza, di qualità, ma solo di grado. Il momento discorsivo, il pensiero, non è altro se non il naturale svolgimento, l'irraggiamento del primo, in cui risiede già implicito e infuso, così come il pavone, con tutto il variopinto splendore delle sue penne, è tutto presente in potenza nell'uovo. Se tale concezione si afferma in tutta la sua evidenza

soltanto con questa scuola, essa non sorge dal nulla ma mette le sue radici nell'opera di un pensatore, vissuto circa sei secoli prima, Bhartṛhari, autore di un'importantissima opera filosofica e grammaticale ad un tempo stesso, intitolata *Vākyapadīya* (Della frase e della parola) [18]. Secondo Bhartṛhari, tra il puro dato dell'osservazione, da lui chiamato, con un termine che troveremo anche in queste scuole, « luce » ed il pensiero riflesso non c'è soluzione di continuità. Un mondo di sensazioni e di osservazioni pure escluse le une dalle altre, non connesse ed unificate, sia pure in modo ancora inevidente, dall'attività cosciente e riflessa del pensiero, è, in realtà solo un'astrazione della nostra mente e di fatto non esiste. In ogni nostro percepire, nella stessa « luce » c'è già, sia pure non ancora svolto e come in germe, un certo pensiero un certo linguaggio (pensiero e linguaggio sono per Bhartṛhari identici), un'impressione di vocalità. Senza questo pensiero, questo movimento unificatore che dà, per così dire, vita ed organico correlarsi ai dati sconnessi e discontinui della luce, questi (dice Bhartṛhari) non sarebbero che un nulla. « Non c'è a questo mondo percezione (così in due stanze famose) non accompagnata dalla parola, ed ogni conoscere appare, per dir così penetrato dalla parola; se questa vocalità, eterna com'è, s'involasse dal conoscere, la luce non lucerebbe. Questa vocalità è infatti materiata di pensiero » [19].

6. *La luce* (prakāśa) *e il pensiero* (vimarśa).

L'intuizione di Bhartṛhari è, come si è detto, ripresa più di cinque secoli dopo dalle scuole scivaite del Kashmir, le quali venerano in lui uno dei loro maggiori maestri. La luce senza il pensiero, dice il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, e due generazioni più tardi Abhinavagupta, è come un cristallo in cui si riflettano senza vita le statiche e discontinue ombre delle cose [20]. Ripigliando la stanza citata di Bhartṛhari, Abhinava dice che ciò che rende diversa la luce da tutto ciò che è insen-

18. Il *Vākyapadīya* è stato recentemente oggetto di studi e traduzioni da parte di M. Biardeau: Bhartṛhari, *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa*, Paris, 1964, e *Theorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahamanisme Classique*, Paris-La Haye, 1964. Importantissimi, per la conoscenza del pensiero di Bhartṛhari sono gli ottimi studi e traduzioni di K. A. Subramania Iyer, *Vākyapadīya, Brahmakanda*, English Translation, Poona, 1965 e *Bhartṛhari, A study of the Vākyapadīya*, Poona, 1969.
19. *VP*, stt. 124, 125 e commento.
20. *PK*, I, 5, st. 11 e commenti.

ziente, la conazione, l'ὁρμή che la anima, è il pensiero, l'io [21]. La luce ed il pensiero sono insomma due facce diverse di una medesima realtà, e, allo stesso modo che il pensiero contiene un elemento percettivo, senza di cui non sarebbe che nome inane, così la luce è sempre, sia pure in modo talvolta non ravvisabile, riflessa, e questa riflessione è appunto ciò che le dà vita e la distingue dall'inerzia della materia. La luce ed il pensiero, ossia la coscienza, l'io che in tali due aspetti davanti a noi si fenomenizza, abbraccia la realtà tutta quanta. Le cose che vediamo intorno a noi, e con esse i nostri stessi moti interiori, altro non sono, dicono gli scivaiti, se non immagini (*ābhāsa*) libere manifestazioni della forza dell'io, che attraverso di esse si esprime ed afferma.

Contrariamente alla dottrina dei buddhisti, per gli scivaiti, come già per Bhartṛhari, una conoscenza assolutamente priva di rappresentazioni mentali, di pensiero non esiste. La conoscenza priva di rappresentazioni soggettive non è altro se non una rappresentazione discorsiva in nuce, potenziale – una cosiddetta impressione discorsiva contratta, – la quale prende appunto questo nome per il fatto che, rispetto all'impressione discorsiva distratta, costituita di una molteplicità di idee distinte l'una dall'altra, è priva di altrettale molteplicità. La cosiddetta conoscenza prediscorsiva dei buddhisti non è insomma per gli scivaiti che una conoscenza discorsiva più contratta rispetto alla conoscenza discorsiva pienamente svolta, distratta. Nella conoscenza sensibile, quanto appare non è dunque il particolare dei buddhisti, bensì un'oggettività, un'« hocceità » generica che non si è ancora dipanata nelle idee discorsive contenute in nuce dentro di essa e che, per così dire, fa tutt'uno coll'io, coll'« iità ». Se il conoscere va dall'io verso il molteplice, questo è già contenuto nell'io, nel primo momento della coscienza, da cui solo successivamente si svolge, diverso solo in apparenza dall'io stesso. La cosa così come noi la vediamo, limitata dal tempo e dallo spazio, nasce, dunque, soltanto da una progressiva solidificazione di questo primitivo nucleo incandescente che, a poco a poco, attraverso una serie di stati variamente immaginati dai teologi e che il discepolo, attraverso opportune meditazioni ed esercizi, deve ripercorrere a ritroso, si condensa sempre di più [22]. Se questo stadio di coscienza, in cui l'oggetto apparituro non si è ancora

21. Vedi p. es. *LV*, II, 43-44.
22. Vedi *TA*, VIII, IX, etc.

differenziato ma vibra in unità colla coscienza, è la premessa necessaria di ogni conoscere ed è come tale presente in tutti gli uomini, qualunque sia il loro grado di evoluzione spirituale, non tutti ne sono però consapevoli. La maggior parte di essi è troppo debole, impotente ad accedere fino a questa zona più profonda del proprio io e sperimentarla nella sua pienezza [23]. Tra noi e l'esperienza di questa luce si frappone insomma una specie di schermo che ce ne vela l'apparenza. Questo schermo non è naturalmente un'entità a sé stante, – in questo caso l'io, il pensiero, non sarebbe più l'unica realtà – ma non è altro che un'espressione della libertà stessa della coscienza, che, come magia, māyā, vela ed offusca se stessa a se stessa. Se questa macchia, questa magia non esistesse ed ognuno potesse già sperimentare questo primo momento del conoscere in tutta la sua pienezza, noi saremmo già liberati: tutti i nostri sforzi ulteriori, i libri, la parola, il pensiero stesso sarebbero ormai inutili. L'insegnamento, l'esercizio, la contemplazione non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci proibisce di vivere e sentire in tutta la sua plenitudine questo momento prediscorsivo del conoscere, in cui la realtà appare così come essa veramente è, prima dell'intervento del pensiero, – del pensiero discorsivo, s'intende – concepito nei termini di una specie di potenza offuscatrice e differenziatrice [24].

7. *La volontà.*

Questa teoria di una solidificazione progressiva e della presenza della cosa apparitura, con tutte le sue determinazioni, nell'io stesso trova la sua giustificazione, secondo Somānanda ed i suoi successori, nell'analisi psicologica della volontà, del momento cioè in cui si affaccia alla nostra coscienza il desiderio di fare alcunché. Tutto quello che esiste, prima di apparire e spiegarsi distintamente al nostro pensiero e di tradursi infine in azione, preesiste nella volontà. Ogni nostra conoscenza o attività è preceduta da una specie di sforzo, di conazione o tensione, la quale costituisce, per così dire, non solo il germe da cui questa conoscenza nasce, ma ciò in cui essa è anche contenuta in stato sottile. Questo sforzo o conazione, – che forma il presupposto stesso di ogni nostro conoscere e agire e che non è, in ultima

23. Vedi sotto, 48, 50.
24. Su tutto ciò vedi *BV*, I, 75, e *TA*, I, 239.

analisi, se non un conoscere ed un agire più profondo [25], vale a dire l'io stesso, – non può mai essere naturalmente espresso in parole. Le parole appartengono in effetto, al dominio della conoscenza, di ciò, dunque, che nasce dalla volontà, ma che non può mai esprimerla o circoscriverla, senza che questa non si sottragga automaticamente a quanto vuole così limitarla, per diventare la forza che consente lo svolgersi di quest'espressione o definizione medesima [26].

Nella volontà, in questa prima vibrazione creativa che solca il mare tranquillo della coscienza, preesiste, si è detto, tutta la molteplicità. Le rappresentazioni iniziali del vasaio o del tessitore che intendono di fare un vaso o un panno sono fin dal principio già predeterminate dall'oggetto voluto. Questa presenza del prodotto futuro nella volontà è, secondo Utpaladeva ed Abhinavagupta, una vera e propria necessità logica. Se tutta la molteplicità futura non fosse già contenuta nella volontà, perché mai (essi osservano) dal movimento iniziale che precede per esempio, l'azione di fare un vaso e, prima ancora di essa, la conoscenza precisa e determinata di ciò che si è in procinto di fare, quello che nasce è appunto un vaso e non qualche altra cosa? Questa volontà e conazione è, insomma, predeterminata da tutta la molteplicità futura, che sussiste in essa con tutte le sue infinite distinzioni. Secondo Somānanda, nella volontà si possono distinguere due momenti. La volontà vera e propria appare solo nel secondo di essi. Il primo consiste appena in una specie di onda o vibrazione impercettibile che solca le acque tranquille della coscienza.

Questa tensione, questo primo momento della volontà è avvertibile, dice Somānanda, nel « luogo del cuore », durante ogni stato di emozione violenta, sia essa sorpresa, amore o terrore [27]. La volontà non è solo un concetto astratto, ma una esperienza. Un'idea analoga, due generazioni prima di Somānanda, fu espressa, come abbiamo veduto, da Kallaṭa.

25. Vedi p. es. *LV*, I, 45 segg.

26. Sulla volontà vedi innanzi tutto il mio articolo *Vāc*, « RSO », XXXIV, 1959, pp. 163 segg., pp. 59 segg. ed i testi quivi citati. Cfr. inoltre *BV*, II, pp. 174, 233.

27. *SDr*, I, 76 segg. Il primo capitolo della *SDr* è stato da me tradotto e commentato in *EW*, 1957, pp. 16-22.

8. *La teoria delle immagini* (ābhāsa).

Fino a questo punto abbiamo tuttavia visto solamente il generale, l'universale. Tutti questi aspetti o immagini, scaturiti da questo nucleo di coscienza, sono in effetto, separatamente considerati, universali. Il particolare dunque non esiste? Niente affatto (risponde Utpaladeva), il particolare, lungi dall'identificarsi, come volevano i buddhisti, col primo momento della percezione, appare solamente nel pensiero discorsivo, quando, cioè ad uno o a più dei suddetti universali si aggiungono le immagini di tempo e di spazio, le quali, ancorché considerate in se stesse siano anch'esse universali, hanno tuttavia per natura il potere, se in associazione con altre immagini, di trasformare il generale in particolare. Il vaso, per tornare al nostro esempio, non è più percepito in se stesso, come vaso e nulla più, bensì come questo vaso che adesso, in questo particolare momento, sta qui, in questo particolare posto. Quanto presiede all'unificazione di certe immagini, per cui, ad esempio, quella di rosso, di rotondo, di utile e via dicendo possono coesistere insieme in uno stesso oggetto, mentre altre no, è il pensiero, l'io stesso che attraverso questo vario gioco liberamente si esprime. Il particolare non è, in questo senso, che una combinazione di immagini che si condizionano l'una coll'altra. Gli elementi essenziali di questo processo di limitazione sono, come si è detto, lo spazio e il tempo, senza di cui non c'è numero di immagini, per quante esse siano, che possa formare un particolare. Eccetto che nei rispetti del particolare, in cui il nostro pensiero ha, come oggetto, un gruppo di immagini, l'oggetto del nostro conoscere non è altro che un'immagine per volta. Quali sono queste immagini? Ad esse non c'è limite, ed infiniti sono i modi in cui, davanti al pensiero discorsivo, si svolge questo primo nucleo di forza che appare, identico col nostro conoscere, durante la percezione diretta. « Anche nel caso di un singolo oggetto (così Utpaladeva), il quale è il prodotto di un'unificazione, si possono avere differenti immagini, a seconda cioè del gusto, delle esigenze, e della cultura (di chi osserva). A quel modo, in effetto, che nei riguardi di un uomo o del fumo si possono avere differenti immagini non limitate dal tempo e dallo spazio, come quelle di lungo, di rotondo, di alto e di uomo, di fumo, di legno di sandalo, eccetera, così si possono avere, nei riguardi di un vaso, le immagini di essere, di vaso, di sostanza, di oro, di splendente, eccetera, le quali possiedono ognuna una particolare efficienza, e sono oggetto

ognuna (di una diversa rappresentazione e però di una diversa parola) »[28]. In queste tre stanze di Utpaladeva c'è, in nuce, tutta la teoria delle immagini. Una stessa cosa può essere veduta, nel momento discorsivo, in diverse maniere. Il vaso, che io vedo davanti a me, è un insieme di immagini, di cui, a seconda, appunto, dei miei gusti, delle esigenze del momento, e della mia educazione, posso accentuare di più questo o quell'aspetto; e tutte queste immagini che, in unione col tempo e collo spazio, formano un particolare, sono, separatamente considerate, altrettanti universali e rappresentano lo svolgimento della conoscenza sensibile, in cui esse preesistevano, per così dire, *in nuce*, come nel liquido contenuto in un uovo di pavone c'è potenzialmente il pavone futuro, in tutto il suo splendore e la sua varietà di colori e di riflessi. La realtà, per Utpaladeva e la sua scuola, non è dunque altro che un insieme di immagini, le quali si possono manifestare o da sole o in unione con altre. In questo caso, esse formano un'immagine composta, – la quale se in unione col tempo e collo spazio diventa un particolare, – oggetto di un pensiero sintetico che è unità e molteplicità allo stesso tempo. Il pensiero, il soggetto è, insomma, l'attività che connette ed organizza secondo la sua propria libertà, le varie immagini, che senza di essa risulterebbero discontinue e slegate. Il pensiero è l'attività, il movimento, l'ὁρμή che dà senso al contenuto della luce.

9. *L'io.*

Tale, in breve, la dottrina di Utpaladeva e di Abhinavagupta, che differisce da quella dei buddhisti in un punto importantissimo. Mentre per i buddhisti ogni forma di costruzione mentale aveva un valore negativo ed era, in ultima istanza, irreale, secondo questa corrente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo, non sono affatto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo sono altrettanto reali di quelle che ci son date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto e quindi non più coscienza ma cosa. La coscienza, l'io è appunto io e coscienza, cioè pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, ed appunto in questa molteplicità, che è movimento

28. *PK*, II, 3, stt. 3-5.

perenne, liberamente si realizza come unità, come io [29]. L'io è libertà. L'assoluto, il brahman delle scuole induistiche del cosiddetto Vedānta, dice Abhinavagupta, è essere, coscienza e beatitudine, ma non libertà. Esso è quindi solo una cosa fra tante, sia pure la più elevata, ma sempre una cosa [30]. Il pensiero delle scuole scivaite è invece libero, possiede cioè la forza di negare se stesso, di diventare altro da quello che è e di affermarsi come io, come pensiero proprio in questa negazione stessa. « Il pensiero contiene tutte le cose, di se stesso egli fa diventare l'altro, dell'altro, se stesso, unifica ambedue e, unificatili, li immerge in se stesso » [31]. L'io è io proprio in questo movimento continuo, in quanto crea e distrugge continuamente tutte le cose e proprio in quest'attività perenne si afferma come forza, non cioè come statica oggettività, ma come libero movimento, attività che mentre unifica il molteplice si differenzia, in questo medesimo processo, nel tutto [32]. La libertà dell'io, dice in questo senso Abhinavagupta, consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato [33]. Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia creazione, mantenimento, riassorbimento, grazia ed oscurazione, non sono più naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, sì piuttosto come momenti della coscienza o dell'io che attraverso esse come io e coscienza liberamente si esprime [34]. L'io è ad ogni momento esse tutte e ad ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia ed oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione, e questa un nascere [35].

La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce [36], che, senza decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non-dualità, come coscienza, in contrapposto a ciò che non è soggetto ma oggetto, cosa, e quindi vincolato ad una data natura, concluso in se stesso. Io e tutto sono sinonimi.

29. Vedi p. es. *BV*, I, 6.
30. Vedi p. es. *PTV*, 181.
31. *LV*, I, 205; cfr. anche *MM*, p. 80.
32. Vedi p. es. *SpS*, 5.
33. *LV*, I, 31.
34. *LV*, I, 195, 262; *BV*, II, 173, 216.
35. *SpS*, 9; *PH*, 22-23.
36. *MVV*, I, *stt.* 69-70*a*.

Ma il tempo e lo spazio non spezzano forse l'unità della coscienza? Niente affatto. Anch'essi non sono, in effetto (come a questa stessa obiezione ha già risposto Abhinavagupta) che due fenomenizzazioni di questa medesima coscienza, senza di cui non esisterebbero.

« La causa della percezione " questa cosa appare adesso per la prima volta " è, – dice Abhinavagupta [37], – la percezione " questo vaso non è apparso prima ". Quest'ultima percezione è invariabilmente accompagnata dal ricordo di un tempo passato che, quale esso sia, dev'essere in ogni modo privo dell'apparizione di tale vaso. Senza questo ricordo, le idee " prima " e " non è apparso " non potrebbero esistere a causa appunto della non percezione di un tempo passato. La causa di questo ricordo è, infatti, l'esperienza diretta di questo tempo in cui il vaso non c'era, e, se quest'esperienza non c'è, non ci possono neppure essere quelli che sono i suoi ulteriori sviluppi. Ma se questi ci sono, come si può allora dire che questa percezione prima non esisteva? Le percezioni " io, il soggetto conoscente, sono un'entità nuova " apparisco adesso e " prima non esistevo " implicano dunque il ricordo di un tempo passato. Questo ricordo implica, a sua volta, di tale tempo, la percezione diretta: la quale dimostra chiaramente che, se uno dice che prima non esisteva, è in errore. Nella nozione " io, al tempo di Rama, non esistevo ", è, in effetto implicita di tale tempo la esperienza diretta. La conoscenza di tale tempo proviene dalla tradizione? Ma la tradizione (io replico) implica l'esperienza diretta di uno che abbia parlato, di un soggetto conoscente. Tale soggetto, in un modo o nell'altro, deve essere per forza esistito. Ci si potrebbe forse obiettare, a questo punto, che tale soggetto esisteva sì, ma era Vālmīki e non noi, eccetera. Benissimo, noi risponderemmo, ma perciò appunto rimane dimostrata l'esistenza eterna dell'io, del pensiero o coscienza. Ed esso è in realtà uno solo. Quello che è distinto e molteplice sono soltanto i corpi, i corpi sottili, i sistemi mentali e respiratori. L'apparente molteplicità dei soggetti conoscenti è determinata da essi. La verità non è dunque che io, allora non esistevo, bensì che questo mio corpo odierno allora non c'era ».

Tutto quello che vediamo intorno a noi non esiste dunque se non in quanto si riposa nel nostro pensiero, lo fa essere. Quest'io, questa coscienza è il principio primo da cui nascono

37. *BV*, I, 63-64. Vedi anche *LV*, I, 5.

tutte le cose, la forza che consente di andare da pensiero a pensiero, ma che in nessun pensiero può mai essere fissata, senza diventare una cosa come tutte le altre e cessare quindi di essere forza, libertà, questo io che è di là da ogni affermazione o negazione, perché è l'energia che precede e consente lo svolgersi di quest'affermazione stessa e che non può, appunto per questo, essere mai negata, perché nella negazione più violenta e perentoria io non posso fare e non faccio altro in realtà che affermare l'esistenza di me come soggetto, cioè della forza che mi consente di dire no e che da questa negazione balza su intatta e più luminosa di prima [38].

L'io si è detto, non può essere fissato in nessuna parola, concepito da nessun pensiero. Questo io, questa coscienza, sé o pensiero, di cui adesso sto parlando, non sono il vero io, la vera coscienza, che è ciò che sta dietro queste immagini, e ne consente lo svolgersi. L'io che può essere meditato o insegnato non è il vero io, ma un'immagine in cui si è liberamente fenomenizzato, « creato », il vero io, ed attraverso la quale egli vuole riconoscersi come io, come coscienza [39]. Queste immagini non sono, insomma, l'io increato, presupposto di ogni nostro agire e di ogni nostro conoscere, ma un io che si è volontariamente creato e si è fatto immagine. L'io – dice una strofa, di un'opera ora perduta, il *Trikatantrasāra* – è come l'ombra del nostro capo, che quanto più uno cerca coi piedi di raggiungere, tanto più si allontana [40]. Tali immagini che noi di lui ci facciamo, quando a lui attribuiamo queste parole di coscienza, di io, di libertà, di Signore, di tremendo e via dicendo, son tuttavia tutt'altro che inutili. Se, in effetto, l'io è ineffabile, e trascende il conoscere discorsivo, – che se lo può porre davanti soltanto come oggetto, ma che, appunto perché oggetto, parola, non è più quell'io, quel soggetto che consente a questa parola stessa di svolgersi – sta di fatto che io penso, che mi sforzo, con queste stesse immagini, di cui egli è la fonte inesauribile, e non oggettivabile, di avvicinarmi a lui, di chiarificarmelo. Queste immagini stanno al vero io – osservano Abhinavagupta ed Utpaladeva – così come i nomi di « azione », di « strumentale », di « congiunzione » o « disgiunzione » rispetto

38. Vedi sotto, *TA*, 92-96. Vedi anche *LV*, 56; *BV*, I, 52.

39. *LV*, I, 32-33; *PK*, I, 5, stt. 15-17 e commenti; *TA*, I, 73-74; X, 118*b*-121*a*; XI, 9-12*a*.

40. Vedi il mio articolo citato *Vāc*, p. 178, nota 5. Vedi *PTV*, 171; *MVV*, I, st. 912; *BV*, I, p. 66; *PK*, I, V, stt. 15-17 ed i relativi commenti; *TA*, I, 113, 114.

alla concreta funzione linguistica (« cuoce », « attraverso il tale », « e », « o », eccetera) che con esse convenzionalmente esprimiamo. Questo stesso io, che trascende queste immagini, parla, in un certo modo, attraverso di esse, attraverso questo sforzo, questa ricerca da cui noi non dobbiamo desistere, perché è l'io stesso che attraverso essa cerca appunto di ricuperarsi e riconoscersi come pensiero. L'io è sforzo, ricerca, tensione [41]. Questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre più chiara e precisa della realtà, non è, insomma, vana ed inutile fatica o orgogliosa pretesa di volere circoscrivere in concetti e in parole quello che questi concetti e queste parole trascende, ma la stessa volontà di questo io che così vuole essere pensato e compreso.

10. *Il linguaggio ed i mantra.*

L'io, in quanto è pensiero, coscienza, è anche linguaggio, parola. La zona del pensiero non è separata da quella della parola. Linguaggio e pensiero sono inscindibili l'uno dall'altro, e, nello stesso modo in cui l'unità dell'io si attua e realizza in tutte le infinite immagini che popolano l'orizzonte della nostra coscienza, essa parla attraverso tutte le voci infinite in cui queste immagini si esprimono. Il linguaggio non è un fatto soltanto acustico o muscolare, ma è il pensiero stesso che parla in noi e che non può, come tale, mai essere soppresso o arrestato [42]. Il linguaggio è lo stesso io, la nostra stessa soggettività. Le parole convenzionali e con esse il conoscere discorsivo non sono altro che il frutto di una limitazione spontanea di questa vocalità aconvenzionale, la quale attraverso appunto queste varie frasi, parole e fonemi si esprime e si afferma come unità. « Il pensiero consiste in una vocalità, la quale è costituita da un discorso interiore. Questa vocalità è indipendente da convenzioni e consiste in uno stupirsi ininterrotto; essa si può paragonare come ad un cenno interiore del capo e costituisce il principio vitale di tutte le parole convenzionali, mayiche, costituite dalle varie lettere, A eccetera » [43].

41. Vedi sopra, p. 17.
42. *BV*, II, 195; *SDr*, II, *passim; TA*, III, 444.
43. *LV*, I, 205.

L'io come vocalità è il supremo mantra, la forza dei mantra [44]. I mantra sono, in queste scuole, particolari sillabe, parole e frasi rituali prive in generale di senso compiuto e, da questo lato, aconvenzionali. Mentre, dalle parole ordinarie che hanno un senso e quindi servono a qualche cosa, la nostra attenzione è invariabilmente diretta verso un oggetto a noi esteriore, che si vuol prendere o lasciare, tutto il contrario accade invece al mantra che, non avendo, come si è detto, nessun significato pratico, non porta la coscienza come fuori di se stessa, ma la lascia anzi riposare in sé, senza impigliarla in nessuna rete di interessi pratici che la distragga e decentri. La contemplazione, la recitazione dei mantra sono pratiche largamente diffuse in tutto il misticismo indiano. Il mantra è, insomma, secondo queste scuole, un aspetto del linguaggio più vicino alla coscienza, che non le parole ordinarie, separate da essa dallo schermo della convenzione. I mantra, da questo canto, come cioè espressioni linguistiche aconvenzionali, possono essere paragonati, da un lato ai gridi degli animali, alle interiezioni o alle intonazioni della voce, che, come essi, esprimono uno stato di coscienza indipendentemente dalle categorie logiche del pensiero, e, dall'altro lato, al linguaggio poetico, che, sebbene si basi sul linguaggio pratico e quindi convenzionale, non si esaurisce tuttavia in esso, ma si accresce di un senso, di una risonanza nuova, che, se coesiste col senso storico o letterale della parola e si esprime anzi attraverso esso, non può essere però identificata con esso. L'io, il pensiero, il quale è aconvenzionale, è dunque il mantra per eccellenza, il supremo mantra o la forza dei mantra, ciò da cui nascono e in cui stanno e si risolvono tutti i mantra. Tutto quello che esiste nasce da esso e risiede dentro di esso.

Uno dei nomi di cui, in queste scuole, ci si serve per designarlo è, in questo senso, *śabdarāśi*, o *śabdagrāma*, cioè insieme di suoni. I suoni sono, in questo caso, tutti i diversi fonemi (limitati al numero di cinquanta, secondo l'alfabeto sanscrito [45]), che, combinandosi variamente insieme, dànno origine a tutte le parole e, con esse, a tutte le idee ed i concetti, e quindi a tutta la molteplicità, la quale non è, si è detto, altro che l'espressione della libertà dell'io e quindi l'io stesso che, proprio per mezzo di essa, si attua come io, come forza pensante. Queste cinquanta lettere

44. Sui mantra vedi il mio citato articolo *Vāc*, pp. 170 segg. dove sono menzionate tutte le fonti.
45. Vedi sull'alfabeto sanscrito, l'Append. XII.

dell'alfabeto, dalle quali dipende il vario svolgersi del linguaggio e quindi del pensiero, sono concepite, da questo lato, come altrettante potenze della coscienza, dell'io, che, per grazia di esse, si afferma non come statica unità, ma come inesauribile varietà e movimento. La stessa ambivalenza da noi veduta nel pensiero, il quale lega e scioglie ad un tempo, – lo stesso unico pensiero o coscienza si presenta come nirvana o come dolore, trasmigrazione, agli occhi dell'illuminato o dell'offuscato, – spetta, naturalmente, anche alle varie lettere che ne rappresentano, come dire, il corpo: le quali, mentre precipitano sempre più in basso l'individuo offuscato, sono, per chi tale non è, concepite invece come una sorta di entità o potenze salvatrici e liberatrici che lo guidano di grado in grado sempre più in alto. Tutto il linguaggio, questo stesso linguaggio strumentale e storicamente individuato è, in effetto, sorpreso e sentito dal santo come un mantra, indipendentemente dalle sollecitazioni pratiche connesse col linguaggio ordinario. Queste stesse parole, queste stesse convenzioni sono, insomma, allo stesso tempo anche mantra, e, come per la persona esteticamente sensibile, il medesimo linguaggio della vita ordinaria rivela, in poesia, un senso nuovo che, senza escludere il senso letterale, si esprime anzi attraverso esso né può di esso fare a meno, così, per il santo, il senso storico o letterale delle parole e, con esso, tutto il nostro pensiero, tutta la storia, riceve un senso, una dimensione nuova. La trasmigrazione, l'apparire delle cose è allo stesso tempo, nirvana.

11. *Māyā e le potenze divine.*

Ma se tutto quanto è coscienza, io, se noi, di là da ogni differenziazione spaziale e temporale, siamo lo stesso io, la stessa coscienza, libertà e beatitudine infinite, perché tuttavia non ci riconosciamo per tali? Se, a parte il pensiero, non c'è nulla, alcun ostacolo che ci attraversi il cammino verso la liberazione, perché non ci sentiamo già liberi, perché non siamo già quest'io, che sappiamo essere noi stessi? La risposta, per gli scivaiti non può essere che una: che, cioè, l'io, il pensiero stesso, vela ed offusca se stesso a se stesso. L'io è libero e la sua libertà consiste appunto nel far sì che noi pensiamo di essere diversi da lui, mentre in realtà non siamo che lui. Se questa illusoria diversità non esistesse e noi fossimo per natura consapevoli della nostra identità con lui, noi saremmo già liberati: tutti questi nostri sforzi, i libri, la parola dei maestri, il pensiero stesso

nostro, colle sue limitazioni, non avrebbero ragione di essere. L'insegnamento, la contemplazione, lo yoga non hanno come mèta altro che l'eliminazione di questa magia che ci impedisce di vivere, sentire in tutta la sua plenitudine la nostra vera realtà, ed il conseguente riconoscimento della nostra identità con lui. La nostra condizione è paragonata da Abhinavagupta a quella in cui si trovi un indemoniato, che abbia perduto la nozione della sua reale identità. « Nel processo di liberazione – egli dice – non viene in realtà fatto nulla di nuovo, né viene illuminata una cosa che prima tale veramente non fosse, bensì semplicemente rimossa l'idea che ciò che è luminoso tale invece non sia. Il fatto di ottenere lo stato del Signore, la liberazione, non è in effetto altro che tale rimozione, e, inversamente, la trasmigrazione, la non rimozione di questa idea. L'essenza di ambedue non è, infatti, null'altro che una presunzione; così come ambedue non sono altro che un'espressione del beato » [46]. Questo potere per cui l'io, il pensiero offusca se stesso è la sua māyā, la sua magia o forza illusionante, la sua libertà stessa. Questo concetto di potenza è estremamente importante. Nello stesso modo, in effetto, che la medesima coscienza, è, dall'analisi del filosofo, per comodità espositiva, distinta nei due momenti di luce e di pensiero, essa davanti all'esperienza del religioso, si scinde nei due aspetti diversi di Śiva e di Śakti, il Dio e la Dea. Śiva, come la luce, concepito senza il suo infinito potere, senza la sua libertà, è una entità passiva, priva di vita e come tale espresso nel momento religioso, che si compiace appunto di presentarlo all'immaginazione del discepolo nella forma di *mahāpreta*, di grande cadavere. La potenza è rispetto a Śiva quello che per la luce era il pensiero, ossia il principio vitale che infondeva senso e vita agli sparsi e discontinui momenti della luce, questa specie di oscillazione continua per cui, senza cessare di essere molteplicità, erano anche unità. Necessità logica e realtà religiosa allo stesso tempo, l'idea di un soggetto possessore di potenza – Śiva, l'io, il pensiero – e di una o più potenze, che rappresentano la forza o le forze per cui questo si irraggia nel tutto, si modula diversamente, a seconda del tono più filosofico o religioso dei testi. Vediamone, nelle righe seguenti, alcuni suoi aspetti.

La realtà o coscienza è, come abbiamo veduto, unica ed onnicomprensiva. Essa, come tale, non può tuttavia essere inse-

46. *LV*, II, 129, 130.

gnata e, appena cade sotto il nostro conoscere discorsivo, noi non possiamo coglierla nella sua interezza (come, cioè la vedevamo prima di questo momento discorsivo, sebbene l'attività di māyā ci vietasse allora di essere, di tale visione, appieno coscienti), ma essa ci si sfaccetta innanzi, per così dire, in una molteplicità di aspetti distinti, dei quali secondo le esigenze del momento e del discorso, sceglieremo questo o quello, isolandolo necessariamente dagli altri [47]. Questi aspetti, rispetto all'entità unica ed indivisibile di cui costituiscono come lo spiegarsi, possono essere considerati, dice Abhinavagupta, in vario modo, come potenze, qualità, attributi o operazioni di essa, secondo cioè si voglia, della realtà, mettere in maggior risalto questo o quel lato. « L'essenza della realtà è l'apparire. Tutto quello che appare è chiamato, in effetto, potenza, se quello cui si vuol dar rilievo è il movimento; attributo, se vien visto come un aspetto di un'entità a sé stante e già realizzata; qualità, se si insiste sopra la sua dipendenza da un'altra cosa; attività, se ciò che si ha in vista è la sua possibilità di estendersi ad un prima e ad un poi » [48]. Tutti questi aspetti sono, s'intende, distinti l'uno dall'altro solo discorsivamente e didascalicamente. Il bruciare non può, per esempio, essere considerato un'entità a sé stante, diversa dal fuoco e perciò dalle altre sue qualità, come lo scottare, il cuocere o il carbonizzare, bensì il fuoco scotta perché anche cuoce, brucia e carbonizza; e si esprime, cioè, in tutta quella molteplicità di effetti, che gli sono caratteristici. La stessa cosa accade della coscienza, che, – quando ce la vogliamo rappresentare a noi stessi o, a maggior ragione, insegnarla, – si frammenta ai nostri sguardi in una molteplicità di aspetti, cioè di potenze, qualità o operazioni distinte, secondo il genere ed i fini dello studio o dell'insegnamento. Quali sono questi momenti? Essi non sono limitati ad un numero fisso o disposti in una serie immutabile, ma variano secondo le occasioni e l'intenzione di chi insegna.

Il tutto può essere egualmente considerato come l'espressione di una, di due, di tre, di cinque, di dodici, di cinquanta potenze, e così via. Se, per esempio, una divisione assai comune ed importante, specialmente nelle opere di carattere filosofico, è quella secondo cui la coscienza è partita in tre gradi, aspetti o potenze distinti, la volontà, la conoscenza, e l'azione vediamo che altre

47. *BV*, I, 287.
48. *BV*, II, 269.

volte il tutto, se così opportunità o chiarezza di esposizione richiedono, è diviso in cinque momenti.

Altre volte, l'io può essere considerato sotto l'aspetto di memoria o di negazione, di libertà o di necessità, o come accade nel momento religioso, questi vari aspetti o potenze, uniti in gruppi o ruote, possono portare nomi propri ed essere oggetto di adorazione effettiva. Altre volte, questo spiegarsi infinito dell'unica realtà può essere oggetto infine di un pensiero unico che, – secondo si voglia dar risalto alla sostanza, ossia al soggetto che attraverso questo multiforme scintillio di qualità o di poteri si realizza, oppure a questa sua stessa infinita efficienza, – sarà appunto l'io, cioè il pensiero o coscienza e religiosamente, Śiva, il Tremendo, il Signore della Ruota o della Famiglia (dove questa Ruota e questa Famiglia è il vario raggrupparsi e disporsi delle potenze divine); oppure, come nel secondo caso, la potenza, la libertà, mercé la quale questo io si esprime nel tutto, e cioè, simbolicamente, la Dea. « Come in un occhio di pavone – dice con una bella immagine Abhinavagupta – appariscono e spariscono il bianco, il giallo, il rosso, eccetera, senza però che nessuno di essi sia il suo vero colore, il Signore della Ruota è, allo stesso modo, tutto variopinto di movimenti che appariscono e spariscono, senza perciò lasciare di esser pieno di una coscienza sottile, che non è né quiescente né emergente; e, secondo che certi momenti spariscono o altri appariscono, si formano così le varie ruote, da quelle di un raggio a quelle di mille raggi » [49].

In tutti questi casi, ognuno di questi aspetti o potenze, come accadeva del fuoco e delle sue qualità, non è naturalmente separato dagli altri; ma, nella vita della coscienza, non si dà parte per quanto infima di essa che non contenga anche tutte le altre e quindi l'universo tutto dentro di sé. La volontà è, in realtà, volontà, perché è conoscenza ed azione, e così l'azione prende forma e consistenza, perché è anche tutte le altre cose, dall'intelligenza alla beatitudine. L'idea di una volontà che precede il momento della conoscenza, seguito a sua volta da quello dell'azione, dev'essere appunto intesa in questo senso. Ognuno di questi gradi è, in realtà, tutti gli altri e quindi la coscienza stessa, la quale non solo, – benché si svolga, ai nostri occhi, in una serie di momenti distinti che vanno dal più puro al men puro e dal meno evidente al più evidente, - è presente tutta intera in ognuna

49. *MVV*, I, stt. 944-946.

di essi, ma (ed implicitamente), nei riguardi di essi medesimi, quello che segue contiene dentro di sé tutti i gradi e parti che lo precedono e, a sua volta, quello che precede è tale, cioè precedente, perché abbraccia dentro di sé tutti i momenti che vengono dopo di lui. Questi momenti distinti sono per questo irreali? Niente affatto. Questa molteplicità e queste distinzioni sono anzi reali, realissime, perché rappresentano lo stesso attuarsi della coscienza come unità e identità. Se, infatti, la coscienza fosse priva di parti, essa, come abbiamo veduto, non sarebbe più neppure coscienza, ma una cosa o anzi il nulla.

Tale in breve i presupposti filosofici delle scuole di cui ci stiamo occupando. I fondatori della scuola del Riconoscimento furono Somānanda ed Utpaladeva. Abhinavagupta, discepolo di Lakṣmaṇagupta, discepolo di Utpaladeva, svolse un'opera esegetica profonda ed esauriente nei riguardi dei testi del Riconoscimento, ma, come si ricava implicitamente da quello che abbiamo detto, non è facile sceverare i suoi apporti originali da quelli dei suoi maestri, tanto più che dell'opera più voluminosa ed importante di Utpaladeva ci avanzano, come abbiamo accennato, solo pochi frammenti. L'attività filosofica e religiosa di Abhinavagupta non gli impedì di lasciare una traccia duratura nella poetica e nella drammaturgia teorica dell'India, di cui è incontrastatamente il maggiore rappresentante ed interprete. Abhinavagupta, come i suoi maestri non è un negatore, ma un affermatore del mondo, in cui vede il corpo stesso della divinità, o, che è lo stesso della coscienza, che, senza di esso, sarebbe vuota astrazione.

12. *L'autorità delle sacre scritture.*

La *Luce delle Sacre Scritture* non è un'opera di filosofia ma un manuale di mistica, in cui le concezioni più specialmente filosofiche della scuola sono accennate solo nella misura che possano servire a corroborare i mezzi di realizzazione pratica, tramandati dalla tradizione, la quale è, come abbiamo veduto, qui rappresentata dall'anonimo insieme dei *tantra* o « libri sacri ». Il processo di liberazione (liberazione dalla trasmigrazione, dal *saṃsāra,* su cui domina sovrana l'inderogabile legge di causa ed effetto, la necessità carmica) è, in realtà, un vero e proprio dramma psichico, che la conoscenza astratta e razionalizzatrice non pretende di esaurire, ma soltanto di giustificare in qualche modo davanti alla ragione. Questi stessi concetti di pensiero, di

luce, di linguaggio, di potenza e via dicendo, diventano, nel momento religioso, realtà tangibili e personificate (Śiva, nelle sue varie ipostasi di Rudra, di Tremendo, di « Senza Supporto », le varie Potenze, la Suprema, etc.), che il discepolo medita ed adora devotamente, pur nella consapevolezza che esse non sono altro che creazioni della sua stessa coscienza. Speculazione astratta e azione religiosa non sono due realtà contrastanti che vicendevolmente si escludano o si superino, ma le due facce di una medesima realtà, che, se nel momento filosofico si « crea » in concetti e relazioni, non cessa per questo di manifestarsi, nel momento religioso, sotto forma di simboli e di immagini, altrettanto reali e degni di fede quanto quelli. La percezione diretta e il ragionamento su cui si basa il momento speculativo ed astratto dell'io non ne esauriscono, in effetto, l'attività, che si esprime contemporaneamente in tutte quelle forme di « certezza » *a priori*, intuitive (talvolta addirittura istintive) e prerazionali che stanno alla base della maggior parte delle nostre azioni [50].

Tali forme di coscienza, concepite come un pensiero più profondamente radicato nel nostro cuore che non il pensiero razionale, sono di diverse sorta e vanno dalla certezza istintiva colla quale il bambino cerca e trova il seno materno, sicuro di ottenere da esso il nutrimento che lo sfamerà, alla pronta adesione con cui il devoto abbraccia spontaneamente, quasi per interiore richiamo, un credo religioso, cui conforma tutta la sua vita. L'essenza della scrittura e la sua validità stanno soltanto in questa certezza, che può indifferentemente essere o non essere confortata dalla ragione. La scrittura, l'autorità non è, insomma, un insieme di libri o di testi sacri (o, se lo è, lo è solo in un senso secondo e traslato), ma appunto questa certezza extrarazionale, la quale costituisce il sostrato sia della esperienza diretta, sia del ragionamento. La realtà, l'oggettività non è una cosa che si elevi immutabile davanti e fuori di noi, ma sta tutta intera nel nostro conoscere e quindi in questa certezza intuitiva e istintiva che è di esso la più parte più radicata e profonda, la stessa base, dunque, della realtà che, a seconda dei tempi, dei luoghi e delle vicende, muta necessariamente col mutare di esso. La coscienza, l'io, Śiva stesso si realizza come unità e coscienza appunto attraverso queste certezze infinite nelle quali egli di

50. Sul concetto di « certezza *a priori* » (*prasiddhi*) su cui si basa l'autorità delle scritture, etc., vedi *TA*, XXXV, *passim*. Sulla preminenza della scrittura sugli altri mezzi di conoscenza cfr. anche *VP*, I, 40.

tempo in tempo e di luogo in luogo si individua. Chi nasce e cresce con una data certezza è destinato forse a portarsela con sé per tutta la vita? Niente affatto. La coscienza, il pensiero è libertà e, in quanto tale, può liberamente lasciarne una e prenderne un'altra. Il buddhista, coll'aiuto della grazia divina, può diventare scivaita e questi buddhista. Le scritture più alte sono naturalmente quelle che sono consapevoli di questa libertà della coscienza nella quale promettono di reintegrarci, cioè i tantra scivaiti. I vari processi di evoluzione e di involuzione cosmica immaginati nei testi sacri, i diversi princìpi, la molteplicità dei riti, non solo non sono, in questo senso, contraddetti dalla unità della coscienza, ma sono una patente prova della sua perenne dinamicità che, lungi dall'esaurirsi in una fissità senza vita, si esprime come coscienza propria in questo vario scintillio di piani, di simboli e di mezzi, in cui, secondo i tempi, i luoghi e le propensioni degli individui, si fenomenizza ai nostri sguardi per ricuperarsi attraverso queste stesse immagini in tutta la sua pienezza. I tantra – tutta la tradizione scivaita – sono la veste scritta di questa certezza divina che li ha scelti come base. Da questo lato, l'unità ed asuccessività della coscienza, postulata e dimostrata nel momento logico, non contrasta affatto colla molteplicità degli schemi e dei riti che troviamo nel momento religioso. La coscienza stessa vuole, in realtà, essere pensata attraverso queste immagini così come, nel momento filosofico, attraverso lo sforzo teoretico del filosofo. « Qualcuno forse ci domanderà – dice Somānanda – a che servono i maestri, le scritture, eccetera. Ma a costui noi replichiamo che è Śiva stesso che si manifesta così. Ma qual è lo scopo per cui Dio vuole illuminare se stesso attraverso le scritture? Che scopo ha quest'opera stessa da te scritta e chi è colui che essa deve servire ad illuminare? L'unica risposta è questa, che cioè Egli stesso, per sua volontà si manifesta in tal modo, e come autore delle scritture e come discepolo e come risvegliato e come seguace di queste scritture e come il frutto di questa osservanza ad un tempo » [51]. L'adesione alle scritture non ci dispensa naturalmente dallo sforzo teoretico con cui cerchiamo di comprendere la natura delle cose. Ma lasciamo la parola ad Abhinavagupta. « Se per un uomo (voi forse ci direte) la scrittura non è altro se non quella vocalità che, per volontà del Signore, è in lui radicata, in che consiste allora la superiorità

51. *SDr*, III, 73-76*a*.

dei loici? Buoni loici (io vi replico) buoni loici davvero mostrate di essere! La verità è infatti questa, che cioè il Signore e non altri così si illumina, pensa e fa pensare. Ma se il Signore fa tutto lui (qualcuno potrebbe dire) stiamocene allora in silenzio; a che prò udire insegnare e scrivere opere su questi argomenti? Si dovrebbe (io vi risponderei), si dovrebbe, è vero, starsene in silenzio, ma solo se così in silenzio stesse il Signore! Ché il fatto stesso di sollevar pietre o cemento non è, in effetto, altro se non un'espressione della volontà divina» [52].

13. *I mezzi di realizzazione.*

Ma cominciamo dai cosiddetti mezzi di realizzazione, i quali secondo il *Mālinīvijayatantra*, considerato da Abhinavagupta come il testo sacro più importante di questa scuola, sono di tre specie, rispettivamente basate sulle tre potenze di volontà, di conoscenza e d'azione [53]. La prima categoria, quella dei cosiddetti mezzi divini, si basa, come abbiamo detto, sulla volontà, e si rivolge a dei discepoli che, attraverso il successivo esercizio degli altri due generi di mezzi (o per speciale favore divino), abbiano già superato la zona del pensiero discorsivo dalle rappresentazioni soggettive, collegate ad un « io » e ad un « mio » [54]. Il linguaggio, il pensiero, per il discepolo che sia pervenuto a questo grado, non deve essere più sentito come un'oggettività che si opponga all'io, ma come il libero gioco delle « cogitazioni » o pensieri di questo, che attraverso essi si realizza come unità e libertà. Quelle stesse cinquanta lettere (quelle dell'alfabeto sanscrito) attraverso il cui vario combinarsi nasce il linguaggio, quindi il pensiero, quindi la trasmigrazione, possono in realtà essere vedute e sentite in un'altra maniera, come il vario gioco delle potenze attraverso cui si articola la libertà dell'io. Queste lettere che qui, nella condizione nostra, sono morte, « corporee », debbono essere restituite al loro stato originario di potenze, pensieri o cogitazioni divine [55]. Questa resurrezione si compie attraverso tre stadi via via più elevati, chiamati con tre nomi consacrati dalla tradizione, la Voce Corporea, la Voce Mediana e la Voce Veggente. Mentre la Voce Corporea corrisponde al lin-

52. *BV*, III, 94. Vedi anche pp. 24, 46, 47.
53. *MV*, II, 20-23.
54. Vedi sotto, *TA*, III, *passim*.
55. Vedi sotto, *TA*, III, *passim*; cfr. anche *PTV*, 42-45 e *SpN*, 65-72.

guaggio articolato, pronunciato ed udito e, con esso, alla realtà oggettiva, quasi staccatasi, per così dire, dall'attività del soggetto che la pensa, nella Voce Mediana, che corrisponde alla potenza di conoscenza, al linguaggio interiore, di immagine nell'interno della conoscenza. La Voce Veggente equivale alla zona prediscorsiva della Volontà. Più in là di essa, c'è la Voce Suprema, la quale, in realtà non è un quarto stadio a sé stante, ma la stessa forza della coscienza che si afferma attraverso i tre detti stadi, l'io stesso come vocalità aconvenzionale che, ricettacolo di tutte le parole, non può tuttavia essere circoscritto da nessuna di esse. Questa divisione della realtà in tre (o quattro) stadi è lungi dall'essere l'unica e, con nomi diversi, ci si ripropone continuamente davanti. Frequentissima, a questo proposito, quella che scorge nel tutto tre grandi stadi originati da tre omonime potenze divine, chiamati supremo, supremo-infimo, ed infimo, (*para*, *parāpara* ed *apara*), in cui la realtà si manifesta rispettivamente come non differenziata, come differenziata e non differenziata ad un tempo (così come una immagine speculare), e come differenziata. Con altri nomi questi stadi possono essere chiamati, secondo i testi e gli intenti, la triade Śiva, Potenza e Uomo [56], i tre liṅga [57], le tre emissioni [58], eccetera. I mezzi divini trascendono, in altre parole, ogni forma di supporto ordinario di meditazione. Strumento della realizzazione della suprema nondualità, può dire in questo senso Abhinavagupta, è, in questo stadio, solamente il movimento, l'energia stessa del nostro proprio essere, la parte centrale e più intima di esso, il « cuore », la base ultima di tutte le cose [59], lo stato unitivo di Śiva e della Potenza, ciò dove « appariscono a centinaia e a migliaia i diversi processi di creazione, mansione e dissoluzione » [60].

I mezzi « potenziati » si basano sull'esercizio del nostro conoscere discorsivo. Questo stesso pensiero che ci tiene imprigionati è anche l'unico nostro strumento di liberazione. Alla presunzione di essere vincolato dallo spazio e dal tempo, di essere prigioniero della trasmigrazione, il discepolo deve opporre l'idea di essere in realtà libero, di essere uno col tutto. Tale rappresentazione discorsiva è una rappresentazione « pura », e, esercitata, scalza

56. Vedi, p. es. *TA*, V, 117-119.
57. Vedi *TA*, V, *ibid.*
58. Vedi *TA*, XXIX, 96 segg.
59. *PTV*, 86.
60. *MVV*, II, 24, 25. Vedi anche *LV*, I, 211, 212.

dalle loro radici le rappresentazioni discorsive impure che costituiscono la trasmigrazione. Queste dissipate, il discepolo si trova sulle soglie della « via » o mondo puro, ai limiti della zona di māyā, pronto per l'esercizio dei mezzi divini. Questa rappresentazione discorsiva « pura » è chiamata in questa scuola col nome di tarka, che qui vale retto ragionamento, retta dialessi. Tale ragionamento rappresenta il punto culminante dell'arte yoghica, che, a differenza dello yoga classico di Patañjali, è qui costituita non da otto ma da sei elementi (emancipazione dei sensi dalla realtà conoscibile, controllo della respirazione, contemplazione, concentrazione, assorbimento e *tarka*), i cui primi cinque non hanno altra funzione se non quella di preparare l'avvento del sesto, ossia di questa rappresentazione pura. Una meditazione particolarmente interessante, che Abhinavagupta colloca tra i mezzi potenziati, è quella secondo la quale in ogni nostro conoscere si debbono scorgere dodici momenti diversi, originati da altrettante potenze o « coscienze » divine, che allo stesso tempo gettano fuori, conoscono, noverano, vanno e parlano il tutto [61]. Questa meditazione qui adottata da Abhinavagupta forma in realtà parte di una dottrina a sé stante, la scuola Krama (altrimenti detta Grande Dottrina o Linea spirituale dei Perfetti e delle Yoghinī), originaria dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat) ad occidente del Kashmir, la quale sosteneva, come vedremo più in là, una liberazione, una revulsione di piano improvvisa, indipendente dalla successiva applicazione dei mezzi di realizzazione.

I mezzi potenziati hanno anch'essi bisogno di una preparazione. Questa è costituita dai cosiddetti mezzi « particoliformi » i quali si fondano sulle facoltà proprie dell'anima limitata, chiamata in queste scuole col nome tecnico di « particola ». Questi mezzi, a parte certe forme di meditazione, abbracciano (dice il *Mālinīvijaya*) [62] vari esercizi respiratori, certe pose particolari che deve assumere il corpo, certi mezzi basati sul suono e chiamati tecnicamente col nome di *varṇa*, ossia fonema, lettera alfabetica, e tutta la varietà dei riti esteriori (iniziazioni, eccetera) chiamati genericamente col nome di « varietà dei supporti ». In realtà, tali esercizi si svolgono spesso simultaneamente e coinvolgono sia date pose del corpo, sia dati esercizi respiratori, meditazioni e via dicendo.

61. Vedi *TA*, IV, 122-179.
62. *MV*, II, 21.

14. *Il soffio vitale.*

Il respiro o soffio vitale che in queste scuole si identifica colla vita stessa occupa tra i mezzi di realizzazione un posto particolarmente importante. Tutto quello che esiste non è altro, in effetto, se non il frutto della scissione della coscienza, dell'io. Nello stesso tempo che la coscienza dice « no » alla sua pienezza, nascono il « questo » e « l'io », l'oggettività e la soggettività, le quali si negano, si escludono reciprocamente. Questo stato di negazione reciproca, dove ognuno dei due termini sta concluso in se stesso, vuoto dell'altro, è il cosiddetto stato di vuoto o « etere », che nella vita ordinaria può essere per esempio sperimentato nello stato di sonno profondo. Gli stati di coscienza successivi sono caratterizzati da una relazione che si viene a stabilire tra l'« io » e il « questo ». Nella parte « io » fino adesso priva, vuota del « questo », nasce improvvisamente una specie di desiderio, di smania di appropriarsi del « questo », su cui l'io si precipita ora in una specie di effervescenza interiore. Questo movimento, quest'ondazione o vibrazione che increspa il mare tranquillo della coscienza è la vita, la forza vitale, la potenza di azione e quindi il tempo, il misuratore (*kāla*), che non è altro che il vario succedersi delle azioni (così come lo spazio è generato dal vario disporsi dei corpi), lo stesso ritmo intrinseco della coscienza, creatore e distruttore, benefico e tremendo ad un tempo. La forza in cui si incarna questo travaglio vitale senza sosta è Kālī, la dea del tempo. Questa forza vitale, dapprima indifferenziata, si divide dopo nei cinque soffi che, secondo una tradizione panindiana, animano il nostro corpo. Il primo di essi, il *prāṇa* o soffio ascendente è il soffio che si produce nei movimenti di espirazione e di inspirazione, durante la quale, spirando non più, come nell'espirazione, verso l'alto, ma in direzione contraria, verso il basso, muta il suo nome in quello di *apāna*, o respiro discendente. Questo respiro discendente non deve essere tuttavia confuso coll'*apāna* vero e proprio, il quale è un soffio di ordine addominale che conduce in basso gli escrementi, presiede alla regione dei genitali, etc. L'inspirazione e l'espirazione sono, da parte loro, ambedue associate colla conoscenza, e paragonate spesso a due correnti di energia che vanno rispettivamente dal corpo all'oggetto e dall'oggetto al corpo. Il respiro ascendente e quello discendente circolano in due canali chiamati

iḍā e *piṅgalā*, immaginati a destra e a sinistra della nostra colonna vertebrale. Questa è la sede di un altro canale, la cosiddetta *suṣumnā*. Lo scopo dello yogin, è quello di far confluire tali due soffi opposti – il *prāṇa* e l'*apāna* – in questo canale centrale dove circola un terzo soffio, l'*udāna* o soffio verticale, immaginato nei termini di un fuoco dissolutore che brucia tutte le antinomie e polarità di cui è tessuta la trasmigrazione, variamente simboleggiate dal *prāṇa* e dall'*apāna*, dal giorno e dalla notte, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile, dalla luce e dal pensiero, dal sole e dalla luna, dalle vocali e dalle consonanti, da Śiva e dalla Potenza, dai semi e dalle matrici e via dicendo [63]. Lo yoghin che è riuscito a penetrare in questo canale ha dissolto, « divorato », soppresso, il tempo, immaginato come una potenza creatrice e dissolutrice di tutto quello che esiste. Questa dissoluzione del tempo, che, in certi casi, si può produrre anche immediatamente, si svolge ordinariamente attraverso diversi gradi, che corrispondono al risveglio ed all'ascensione della potenza, immaginata addormentata ed arrotolata a guisa di serpente (la cosiddetta *kuṇḍalinī* o « serpentina ») nella regione perineica, nel canale mediano della *suṣumnā* attraverso una serie di centri o ruote variamente situate nella regione ombelicale, nel cuore, nella gola e nel palato, fino a che essa non esce fuori dal nostro corpo attraverso un foro immaginato al vertice del capo, il cosiddetto foro di Brahmā, sormontato, dodici dita più in sù, da un'altra ruota librata nell'etere, chiamata *dvādaśānta* [64], la ruota finale. Lo yoghin, la cui potenza abbia raggiunto questa ruota ed ivi si sia congiunta con Śiva, è un liberato. Il suo io, fino ad allora imprigionato nel fisico, nella respirazione e nel mentale, è ormai il vero io, il tutto, di là da ogni vincolo spaziale e temporale. L'esperienza di questo stato è tecnicamente chiamata col nome di Grande Pervasione. Il soffio equilibrante o *samāna* adempie alle funzioni di distribuire, nelle diverse parti del corpo, gli umori necessari alla sua sussistenza e, insieme, di presiedere alla digestione delle vivande, etc. Il soffio pervadente o *vyāna* corrisponde infine per queste scuole alla forma di vita, di respirazione, che si accompagna alla totale dissoluzione di ogni diversità, alla coscienza nella sua pienezza.

63. Vedi l'Appendice XI.
64. Il termine *dvādaśānta* significa appunto la « fine dei dodici ».

15. *Le ruote* (cakra).

Questo termine di ruota, che in altro senso abbiamo già incontrato applicato ai gruppi di potenze attraverso le quali si immagina che si esprima la coscienza, merita particolare attenzione. Ruote non sono solo queste cinque che abbiamo incontrato, ma anche i vari sensi (la vista, l'udito, il tatto, etc.), i quali sono concepiti come dei nuclei di potenza che permettono l'introdursi del mondo esterno nell'interno e viceversa. Questi nuclei di energia, immaginati, nel momento religioso, come la sede di queste o quelle particolari potenze o divinità, rappresentano, per così dire, l'irraggiamento di quello che è rispetto ad essi, ruote secondarie, la ruota centrale, principale, cioè l'io stesso, la coscienza, identificata d'ora in ora colla ruota finale, col cuore, colla regione dei genitali, etc. La percezione di una cosa è dovuta unicamente a queste « ruote ». La liberazione, l'esperienza dell'io nella sua pienezza, è da questo lato, immaginata come una dissoluzione, una lisi di queste ruote secondarie, le cui energie particolari confluiscono nell'unica energia della coscienza, dell'io, cioè della ruota principale. Il prodursi di questo stato psicologico, di cui nella vita ordinaria si può vedere un esempio in ogni intenso stato emotivo (ricordiamoci della volontà), può essere agevolato dal potenziamento, attraverso bevande inebrianti, pratiche erotiche, etc., dei rispettivi sensi, che, entrati in uno stato, per dir così, di effervescenza, confluiscono a poco a poco in un unico stato emotivo. In tali stati di piacere o di emozione intensa, quando tutte le potenze sono come unite in un'unica massa compatta, si può dunque ottenere, – secondo Abhinavagupta (che non fa qui altro che ripetere ed ordinare quanto già prima dicevano i maestri della scuola Krama) mediante insegnamenti ed esperienze speciali tenute rigorosamente segrete e tramandate da maestro a maestro – una revulsione improvvisa di piano. La realtà apparisce allo yoghin in tutta la sua pienezza, di là dal tempo, il quale è dispersione e non può quindi essere applicato a questo stadio del conoscere non più legato ad un *hic* o a un *nunc*, ma è beatitudine, riposo, gustazione, meravigliarsi.

Quest'ultimo concetto di meraviglia o sorpresa che, in queste scuole, è associato tanto allo stato di coscienza estetica (Abhinavagupta fu anche un retore famoso) quanto a quello religioso è assai importante. Sia l'esperienza estetica sia quella religiosa implicano la cessazione di un mondo (che è il mondo ordinario della storia, della trasmigrazione) e l'improvviso sostituirsi ad

esso di un'altra dimensione del reale. In questo senso esse sono ambedue meraviglia, sorpresa. Lo yoghin è tutto « penetrato di meraviglia ». Tutto ai suoi sguardi è compatta coscienza, riposo o forza ad un tempo, che rinnova ininterrottamente la realtà, che, irrorata di vita perenne, abbandona, d'istante in istante, le inutili scorie della sua vecchiezza. Come un meravigliarsi è concepita, si è detto, anche la gustazione estetica. In un senso più ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide coll'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice Abhinavagupta) « non è altro che una capacità di meravigliarsi » più elevata dell'ordinario. Un cuore opaco non *obstupescit*. La presenza del bello non suscita in lui commozione o meraviglia alcuna.

16. *L'iniziazione* (dīkṣā).

I mezzi « particolari » abbracciano non solo concentrazioni e pratiche respiratorie (in una parola, lo *yoga*) ma anche i vari riti iniziatici. Se alcuni discepoli, particolarmente favoriti dalla grazia divina, concepita come una « caduta di potenza » che liberamente folgoreggia sul capo dell'eletto, possono accedere direttamente a queste pratiche ed ottenere prima o poi da esse la mèta desiderata, sia essa la liberazione o, come più spesso avviene, date fruizioni (poteri magici, soggiorni in paradisi, eccetera), altri debbono invece sottostare ai riti iniziatici, i quali non solo conferiscono loro la potestà necessaria per praticare le prescrizioni della scuola, ma hanno altresì il potere (se, ben inteso, il discepolo va incontro ad essi colla richiesta adesione mentale) di consacrare, « deificare », per dir così, il suo corpo ed i suoi ritmi vitali. L'iniziazione non è dunque un requisito essenziale? Niente affatto. La verità è che l'iniziazione reale non è altro che la consapevolezza della nostra identità con Śiva, cioè la distruzione stessa dell'ignoranza innata, della maculazione. Tutti i vari riti iniziatici non hanno, da questo lato, che un valore strumentale e possono essere variati e sostituiti dal maestro a sua volontà, se così egli pensa che le propensioni mentali del discepolo domandino. « Così come in un seme di ficus indica sta in potenza un grande albero, – leggiamo in due stanze famose della *Parātrīśikā*, – nel seme del cuore sta il mondo, compresi tutti gli esseri, mobili o immobili. Chi veramente sa che le cose stanno così, costui ha la vera iniziazione che conduce al nirvāna,

nuda d'ogni incertezza, priva di libazioni, di offerte, di grani di riso, e di burro»[65].

I riti iniziatici esteriori per i discepoli che ancora non abbiano conseguito questa conoscenza, cioè la vera iniziazione, sono di varie specie, e mentre alcuni debbono essere integrati dalla costante pratica dei precetti, etc., della scuola – tali le iniziazioni «dotate di semi» – altri, celebrati dal maestro per i discepoli i quali, perché ostacolati dalla loro precaria salute, moribondi, assenti o addirittura morti, non sono in grado di eseguire le successive prescrizioni, conferiscono immediatamente al discepolo iniziato la liberazione o, se tale è il suo desiderio (e questo lo sa solo il maestro), determinate fruizioni. Non tutti i discepoli sono in effetto atti a conseguire la liberazione né la desiderano, quanto piuttosto vogliosi di ottenere fruizioni le quali possono variamente consistere in una residenza più o meno prolungata ma destinata comunque a finire nei vari paradisi e nei diversi princìpi. Il maestro, nell'iniziazione, deve bruciare il karma passato e futuro del discepolo. Questa combustione viene dal Maestro effettuata pensando come Vāgīśvarī, dea della parola, pervada tutte le quattordici specie viventi ed immergendo mentalmente dentro di essa il discepolo. I corpi futuri di questi, che il suo karma non avrebbe mancato di determinare, nascono subitamente, in tutte le specie anzidette, senza, naturalmente, che il discepolo ne sia cosciente. Questa nascita simultanea è fatta seguire dal Maestro da quattro sacramenti, eseguiti mediante mantra speciali. Questi sacramenti, concernenti il discepolo, sono via via quello della concezione (*garbhādhāna*) e nascita (*janana*) in tali specie, quello dell'abilitazione (*adhikāra*) di questi corpi, una volta cresciuti, a fruire delle varie fruizioni proprie delle dette specie, l'immersione (*laya*) in queste fruizioni per un certo tempo, anche dopo che sono cessate ed infine l'esaurimento totale di esse (*niskṛti*)[66]. Liberato dal karma il discepolo viene infine congiunto col piano desiderato. Una delle cerimonie essenziali dell'iniziazione è la purificazione del Cammino e la conseguente creazione di un corpo puro. Il Cammino è il tutto, il quale è appunto concepito come una via, un sentiero che lo yoghin deve percorrere dal principio alla fine. Il discepolo candidato all'ini-

65. *PT*, 24, 25.
66. *TA*, XI, 85*b*, 86*a*; XVI, 239, 240; *MrT*, II, 86 segg.; *SvT*, IV, 107 segg.; *NT*, IV, *passim*.

ziazione è fatto di questo « Cammino », di questo tutto – dove, da parte sua, si possono distinguere, secondo la tradizione, sei aspetti, sei « Cammini » particolari, il Cammino delle compagini, il Cammino dei princìpi, il Cammino dei mondi, il Cammino delle lettere, il Cammino dei mantra e il Cammino dei pada – che in lui si trova però in uno stato di impurità. Il maestro deve distruggere questo tutto antico e sostituire ad esso un tutto nuovo, purificato. Questo processo di purificazione, che, secondo l'indole e le disposizioni mentali dei discepoli, è più o meno lungo, si esegue mediante la purificazione, ad uno ad uno, dei vari elementi che costituiscono questa via. Se, per esempio, le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di mantra, eseguite sia mentalmente sia coll'imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, ad uno ad uno, che costituiscono il tutto. Se nel caso di altri discepoli ci può essere un'iniziazione più breve, in cui, invece di pensare il tutto in centodiciotto parti, è sufficiente meditarlo in trentasei e limitarsi quindi a purificare i cosiddetti trentasei princìpi, in cui sono contenuti i centodiciotto mondi, altre volte la speciale elevatezza spirituale del discepolo può rendere inutile tale iniziazione e richiederne una ancora più abbreviata, con la quale il maestro si limita a purificare le cosiddette sei compagini, che contengono i detti princìpi.

17. *I trentasei princìpi.*

Questa concezione dei trentasei princìpi è specialmente importante. Sia il mondo esteriore sia il corpo è immaginato da queste scuole, sull'autorità dei testi sacri che utilizzano con opportune modificazioni gli schemi cosmogonici del sistema Sāṃkhya, come costituito da trentasei princìpi o hocceità diverse, che vanno dai cinque elementi grossi (terra, acqua, aria, fuoco ed etere) fino ai cinque princìpi puri, di là da māyā. Questi cinque princìpi puri, estranei, insieme coi sei immediatamente successivi, al Sāṃkhya, che ne ammette venticinque soltanto, precedono l'apparizione del pensiero discorsivo e sono simboleggiati dalle formule « io », « io sono », « io (son) questo », « questo (son) io » ed ancora « questo-io ». Queste formule alludono alla loro particolare natura, che mentre nel primo, Śiva, è soltanto un io non toccato da nessuna determinazione, è, nel secondo, la Potenza, caratterizzata da un affermarsi di questo io come forza attiva. Nel

terzo, Sadāṣiva, comincia, all'orizzonte della coscienza, ad apparire un «questo», che nel principio seguente, Īśvara, prevale sull'io. Nel quinto principio, la Sapienza Pura, l'ultimo del cammino o mondo puro, il «questo» e l'«io» si trovano infine in uno stato di equilibrio perfetto, come sui piatti di una bilancia. Il sesto principio è māyā. Mentre il «questo», nei princìpi puri non era ancora staccato dall'io ma faceva, per così dire, corpo con lui, esso, da māyā in giù, comincia viceversa a costituire una parte a sé stante, che si oppone all'io. Lo stato di māyā è uno stato d'oscurazione totale, una specie di barriera di sonno che circonda, da ogni lato, il mondo puro. L'io in questo stato è insenziente, privo di ogni coscienza, impotente. Ciò che gli ridona una parte della sua onniscienza e della sua onnipotenza originali sono altri cinque princìpi, chiamati, insieme con māyā, le sei «corazze», ossia l'efficienza finita, la sapienza impura, l'attaccamento, il tempo e la necessità. Tutto lo svolgersi di questi princìpi è chiaramente esposto nel nono capitolo di quest'opera, né c'è qui bisogno di insisterci specialmente.

I vari princìpi da Śiva alla Terra sono popolati da soggetti conoscenti di vario grado, i quali si possono dividere, a parte il più alto di tutti, Śiva, in sei grandi categorie, quelli «avviluppati» (o «dotati di organi»), quelli «dispogliati» (o «privi di organi») per dissoluzione, quelli «dispogliati per conoscenza», i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra. I primi di essi, gli «avviluppati», corrispondenti alle «particole», alle anime imprigionate e trasmigranti, sono inquinati da tre maculazioni: la cosiddetta ignoranza innata, consistente ad un tempo nell'aver l'io perduto la sua libertà e nella nescienza di questa perdita; la maculazione carmica, da cui dipende la necessità carmica delle azioni e dei loro frutti, fonti della nascita e delle varie fruizioni; e la maculazione māyica, consistente nella visione di un'oggettività non solo separata dall'io ma distinta nei suoi vari elementi. Le due altre sorta di soggetti, quelli «dispogliati per dissoluzione» e quelli «dispogliati per conoscenza», sono gli uni privi della maculazione māyica e gli altri delle due maculazioni māyica e carmica. Gli altri tre soggetti, i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra, – i quali sono rispettivamente i soggetti che abitano nei piani della Sapienza Pura, di Īśvara e di Sadāśiva, – sono caratterizzati da un progressivo annichilimento dell'ignoranza innata, la quale scompare totalmente solo in Śiva. Gli altri due princìpi,

ad essi superiori, di Śiva e della Potenza sono talvolta immaginati essere abitati da altre due categorie di soggetti, i cosiddetti « divini » e i « potenziati ».

Questo nome di Mantra dato a dei soggetti conoscenti non ci deve stupire. Nella misura infatti che una formula rituale, un mantra è meditato con successo dal discepolo, esso determina un piano di coscienza e quindi un « soggetto conoscente » particolare, che l'immaginazione religiosa ha dopo ipostatizzato nella figura di questa o di quella entità. La stessa cosa ci può ripetere quanto alle cosiddette mudrā o sigilli che, – consistenti in date posizioni del corpo e delle mani, eseguite in sintonia di convenienti meditazioni e, come tali, induttive di speciali stati di coscienza, – sono state anch'esse ipostatizzate in potenze divine. La più alta di tutte, la cosiddetta khecarī mudrā, il sigillo etereo, è stata identificata colla coscienza stessa, ed il khecara, « colui che vaga nell'etere », non è altro che un sinonimo di « liberato » [67].

Questo gruppo di princìpi non è unico ed identico per tutti gli individui, ma fino al trentesimo, māyā, ce ne sono tanti quanti sono gli individui. La diversità tra individuo e individuo, il fatto che ognuno faccia delle azioni ed abbia delle esperienze sue proprie, diverse da quelle degli altri, si deve appunto all'essere questi gruppi strettamente individuali. Gli ultimi cinque princìpi, della Sapienza Pura fino a Śiva, sono invece trans-individuali, unici per tutti gli individui, che, di là da māyā, formano, in realtà un unico io. Sebbene quest'unità si abbia realmente solo di là da māyā, essa si produce in vario modo anche nella vita quotidiana, tutte le volte che più soggetti conoscenti siano intenti ad una medesima cosa. Tale unità è la principale responsabile della vita comune. Il mio mondo, le cose che io vedo sono anche il mondo e le cose vedute da coloro che mi circondano, coi quali io posso sia praticamente trattare o conversare, sia teoreticamente studiare.

Il cosiddetto idealismo buddhistico secondo cui la realtà è sì coscienza, ma le varie individualità o serie individuali sono distinte le une dalle altre, trova, per gli scivaiti, patente contraddizione nel fatto che una cosa appare in una stessa maniera a più individui che nello stesso luogo e contemporaneamente la guardino. « Quando più soggetti – diceva Utpaladeva in una sua

67. Sulle *mudrā*, vedi *TA*, XXXII, *passim*.

opera ora perduta – che si trovino nello stesso posto sono contemporaneamente coscienti di una data cosa, per esempio un vaso, essi, rispetto a questa cosa, costituiscono un'unità »[68]. Questo stato di unità non è naturalmente eterno e, a un certo punto, i vari « ii » limitati, che si erano venuti a costituire in un solo io, si dividono di nuovo. L'elemento responsabile di queste unioni e disunioni non è altro che il Signore, la stessa libertà della coscienza.

Questo stato di unità, che, come abbiamo visto, si produce anche nella vita comune, è particolarmente evidente quando si assiste, per esempio ad uno spettacolo di teatro e via dicendo o durante certe festività e celebrazioni comuni, dove, in realtà, ai vari soggetti individui si sostituisce una soggettività unica, un « io collettivo », che coincide con una particolare esaltazione o effervescenza della coscienza. L'importanza di certi riti collettivi cui debbono partecipare tutti i membri della linea spirituale (tale, per esempio, il cosiddetto « Sacrificio dei Corpi », da celebrarsi in date ricorrenze, chiamate i giorni di adempimento) sta appunto in questa specie di esaltazione della coscienza che si viene a produrre durante la loro celebrazione e che facilita la buona riuscita del rito.

Le iniziazioni sono, come abbiamo detto, di parecchie specie. La successione normale dei riti iniziatici è quella di Iniziazione di un Regolare, Iniziazione di un Figlio Spirituale e Consacrazione al grado di Maestro. Il primo di essi, quello dell'iniziazione dei novizi o Regolari è una condizione essenziale (a meno di non essere favoriti da una speciale caduta di potenza) per ricevere le iniziazioni di ordine superiore dei Figli Spirituali. Quest'iniziazione dei Regolari si divide in due momenti fondamentali, detti il sacrificio interiore e il sacrificio esteriore. Il primo di essi consiste essenzialmente nella proiezione, mentale o coadiuvata dall'imposizione delle dita, di lettere alfabetiche sui vari punti del corpo e nella meditazione, nell'interno del proprio corpo, di uno speciale diagramma, il cosiddetto maṇḍala, che, per questa scuola, è essenzialmente costituito di tre tridenti e di tre loti variamente disposti. Il discepolo, attraverso questo rito, è oggetto di una vera e propria palingenesi. Tutti gli elementi del suo corpo, tutti i princìpi sono purificati ed egli è in possesso di un corpo puro.

68. *TA*, X, 67 (citazione di J).

Lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea della sua identità con Śiva, sviluppata da quello interiore. Un rito particolarmente importante, che troviamo sia in questo sacrificio interiore, sia nell'iniziazione dei Figli Spirituali, consiste nella penetrazione dei ritmi vitali del Maestro in quelli del discepolo. Il Maestro in questi riti trasferisce la sua mente e il suo soffio vitale nella mente e nel soffio vitale del discepolo, che in questo modo si congiunge con lui, e quindi con Śiva stesso, di cui il Maestro è una visibile personificazione. Uno dei metodi più frequenti attraverso cui si svolge questa congiunzione, – mediante la quale il Maestro conferisce al discepolo, con un atto di grazia, liberazione o fruizioni, – è quello della cosiddetta «libazione completa» (uno dei vari riti del cerimoniale vedico liberamente reinterpretati da queste scuole), la quale si esegue versando a poco a poco una certa quantità di burro chiarificato nel fuoco sacro, acceso in una piccola cavità scavata nel terreno. La corrente di burro chiarificato che di mano in mano defluisce nel fuoco deve essere visualizzata dal Maestro in identità col proprio soffio vitale che, in sintonia col soffio vitale del discepolo, ascende gradatamente attraverso le ruote di questo, fino a raggiungere la ruota finale, dodici dita di là dal foro di Brahmā, dove il Maestro può soffermarsi per più o meno tempo. Il raggiungimento di questa ruota coincide colla reintegrazione (passeggera o definitiva) in uno stato di unità perfetta, in Śiva stesso. Tali riti, che da un punto di vista nostro si potrebbero definire ipnotici, costituiscono la parte centrale e più intima dell'iniziazione, che (dice altrove Abhinavagupta) non è altro se non l'inserzione della coscienza illuminata del Maestro in quella non illuminata del discepolo, che attraverso lui viene, anch'egli, congiunto con Śiva.

Un posto particolare occupano i riti celebrati a proposito di assenti o di morti, i cui congiunti o amici abbiano pregato il Maestro di iniziarli. Tale domanda è una caduta di potenza indiretta. In questi riti, il maestro deve mettersi in comunicazione col discepolo morto o lontano, e, a questo scopo, deve liberare la sua coscienza, attraverso il foro di Brahmā, dai vincoli corporei dove è solitamente rinchiusa. Questa, liberata da essi, non è perciò più circoscritta da alcuna limitazione spaziale o temporale, e può quindi operare direttamente sul discepolo, che, dovunque sia, resta da essa afferrato, a guisa di un pesce impigliato fra le maglie di una rete.

Infiniti, per concludere, i mezzi, unico il fine. La certezza della sua libertà, dell'indipendenza del suo io e che tutto in esso riposa. Questo l'ideale che lo yoghin, il sādhaka si propone di raggiungere e per cui Abhinavagupta trova alcuni tra i suoi accenti più belli. Tale esperienza non ha, né in Utpaladeva, né in lui, nulla di letterario, ma è una realtà viva e sperimentata. Il regno vario e multiforme della parola non è che uno strumento, ma uno strumento necessario per fare intendere questa realtà incomunicabile, che, proprio in questo travaglio di ricerca e di sforzo, si afferma e si accende. La « cima del pensiero » è « lontana », ma può essere raggiunta. Questa sicurezza anima tutta l'opera di Abhinava.

Chi parla alle pietre? Deh uditemi, io parlo
ad esseri vivi. Perché quest'inane
sforzo dietro ad inutili cose, e a levarsi e a giacere?
E un solo istante di tempo, uno solo, se entrate
nell'asilo divino della coscienza – perché,
perché queste parole? – voi stessi conoscerete il vero.

NOTA BIOGRAFICA

Della vita di Abhinavagupta, dedita allo studio ed all'insegnamento, poco altro sappiamo se non quanto egli stesso ci dice nelle stanze finali del commento alla *Parātrīśikā* e più ancora in quelle del *Tantrāloka* (vedi sotto, XXXVII, 33-85). Grazie ad esse ed a poche altre notizie sparse, sappiamo che nacque intorno alla metà del x secolo da ricca e nobile famiglia di brāhmaṇi residenti in Kashmir, nell'odierna Śrīnagar, che suo padre e sua madre (la quale morì mentre egli era ancora in tenera età) si chiamavano Cukhalaka (o Narasiṃhagupta) e Vimalā e che frequentò molti maestri, di svariate scuole. Tra questi sono specialmente importanti l'erede e discepolo di Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta, che gli fu maestro nella dottrina del « riconoscimento »; Śambhunātha, un seguace della corrente tantrica del Kula, sotto di cui Abhinavagupta apprese soprattutto i segreti della ritualistica e dei vari mezzi di realizzazione pratica; Bhūtirāja, che gli fu, a quanto pare, maestro nella scuola Krama, una corrente tantrica originaria dell'Uḍḍiyāna a cui Abhinavagupta dedicò un'opera, la *Kramakelī*, un commento al *Kramastotra*, ora purtroppo perduta; Bhāskara, col quale egli si ricollega alla cosiddetta scuola dello *Spanda* (« movimento », « vibrazione »), che risale a due grandi maestri kashmiri, Vasugupta e il discepolo di questi, Kallaṭa, vissuti nella prima metà del nono secolo; Bhaṭṭa Tauta, sotto di cui Abhinava apprese la retorica e la poetica. Altri maestri ancora sono citati nel colofone del *Tantrāloka*.

Le opere scritte da Abhinavagupta, di cui alcune perdute, sono moltissime, e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle opere filosofiche, da quelle di mistica e da quelle di rettorica e estetica. Tra le prime, specialmente degne di menzione sono i suoi due commenti, uno più esteso e l'altro più ristretto, alle *Pratyabhijñākārikā* (Stanze del Riconoscimento)

composte dal maestro del suo maestro, Utpaladeva, che fu, come vedremo, discepolo a sua volta di Somānanda, il fondatore della scuola del « riconoscimento ». Le opere più insigni del secondo gruppo sono i detti *Tantrāloka* e *Tantrasāra* ed il commento alla *Parātrīśikā*, un breve testo sacro tenuto in gran venerazione. Tra le opere da lui scritte sul teatro e sulla poetica ricordo il grande commento sul *Nāṭyaśāstra* (Libro del Teatro) di Bharata e il commento al *Dhvanyāloka* (Luce della Risonanza) di Ānandavardhana, un retore e filosofo vissuto in Kashmir nel IX secolo, le uniche fino a noi pervenute. Queste due opere rappresentano la vetta più alta raggiunta dal pensiero dell'India circa il problema estetico. La data di composizione di queste opere è, non c'è bisogno di dirlo, difficilmente determinabile, salvo dove non sovvengano in esse citazioni di opere precedenti o non siano, come in alcuni casi datate. I tentativi fatti di voler scorgere in Abhinava tre grandi momenti, uno mistico, l'altro estetico e l'altro filosofico, sono affatto arbitrari e, in realtà, tutto lascia pensare che questi tre interessi abbiano convissuto pacificamente insieme, esprimendosi di tempo in tempo in questa o quell'opera, da quelle più piccole (inni, eccetera) a quelle di mole maggiore.

La fama di Abhinavagupta fu pari in vita ed in morte. Il ritratto che di lui ci ha lasciato un suo contemporaneo, Madhurāja Yogin, che lo vide ed ascoltò di persona, è un documento interessante della venerazione con cui in India son stati sempre circondati i Maestri, vere e proprie immagini della divinità, e merita di essere qui riportato. « Possa il glorioso Dio Dakṣiṇāmūrti nella sua forma di Abhinava il quale è un'incarnazione di Śrīkaṇṭha ed è disceso qui nel Kashmir, mosso da profonda compassione, possa deh Egli proteggerci! I suoi occhi vibrano di gioia (spirituale). Il centro della sua fronte è chiaramente segnato con tre linee, tracciate colla cenere. Le sue orecchie sono ornate da grani di Rudrākṣa. L'abbondante capellatura è legata con una ghirlanda di fiori e lunga è la barba. Il corpo è roseo e scuro invece il bel collo, spalmato d'unguento odoroso. Il lungo sacro cordone gli pende liberamente e seriche son le sue vesti, candide come i raggi della luna. Egli è assiso su di un molle cuscino nella positura yoghica che toglie il nome dagli " eroi ", su d'un trono d'oro sovrastato da un baldacchino ornato di perle. Il padiglione dov'egli risiede, nel bel mezzo d'un vigneto, è tutto splendente di cristalli, abbellito da pitture, pieno degli effluvi delle ghirlande di fiori, degli incensi e delle lampade, tutto olezzante di sandalo e via dicendo, costantemente risonante di musiche vocali e strumentali, affollato da gruppi di perfetti e di yoghinī. Intorno a lui, assisi ai suoi piedi, sono i discepoli,

da Kṣemarāja in poi, occupati a trascrivere, concentrati, tutte le sue parole. Ai suoi lati sono in piedi due " adiutrici ". Nella destra esse hanno una coppa piena di vino ed una scatola di betel rispettivamente, e, nella sinistra, un loto ed un frutto di limone » [1].

1. Queste stt. sono state edite e tradotte da K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 21, 738.

NOTA BIBLIOGRAFICA

OPERE

L'attività letteraria di Abhinavagupta si è espressa: *a*) in opere di carattere specificatamente religioso o mistico, *b*) in opere prevalentemente speculative, *c*) ed in scritti di rettorica e drammaturgia. La maggior parte delle opere dei primi due gruppi sono state edite nella « Kashmir Series of Texts and Studies » (*KSTS*).

Opere religiose.

Oltre al *Tantrāloka* (Luce delle Sacre scritture) di cui si hanno notizie nella *Presente edizione*, elenchiamo:

Bodhapañcadaśikā (Quindicina della Coscienza), quindici stanze dove si riassumono i punti principali del pensiero scivaita, *KSTS*, 1918.

Pūrvapañcikā (Commento al *Pūrvatantra*, alias *Mālinīvijaya*), un commento versificato, perduto.

Mālinīvijayavārttikam (Commento al *Mālinīvijaya*), un commento versificato alla prima stanza del *Mālinīvijaya*, *KSTS*, 1921.

Kramakelī (Gioco del Krama), un commento al *Kramastotra*, perduto.

Bhagavadgītārthasaṃgraha (Commento essenziale alla *Bhagavadgītā*), Srīnagar, 1933.

Parātrīśikāvivaraṇam (Commento alla *Parātrīśikā*), un importante tantra della scuola Trika, *KSTS*, 1918.

Parātrīśikālaghuvṛtti (Commento breve alla *Parātrīśikā*). Questo commento è chiamato anche *Anuttaratattvavimarśinī* (Esegesi della realtà senza superiore), *KSTS*, 1947.

Paryantapañcāśikā (Cinquanta stanze sull'ultima [realtà]), illustrative della dottrina scivaita monistica, *Madras*, 1951.

Diversi stotra o inni, di cui ci sono pervenuti: *a*) *Kramastotra* (da non confondere coll'omonimo stotra che forma il testo base della scuola Krama), *b*) *Bhairavastotra* (Inno a Bhairava), *c*) *Dehasthadevatācakrastotra* (Inno alla ruota delle divinità che abitano nel corpo).

Questi inni sono stati editi in appendice all'opera di K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, Benares, 1935, 2ª ed. riveduta e accresciuta, *ibid*, 1963.

Altri inni di Abhinavagupta sono ora perduti: per esempio, il *Śivaśaktyavinābhāvastotra* (Inno sull'inseparabilità di Śiva e della Potenza).

Varie operette riassuntive della dottrina scivaita: *Paramārthadvādaśikā* (Dodici stanze sulla suprema realtà), *Paramārthacarcā* (Discussione sulla suprema realtà); *Anuttarāṣṭikā* (Otto stanze sul Senza Superiore); *Mahopadeśaviṃśatikam* (Le venti stanze del grande insegnamento); *Anubhavanivedanam* (Offerta al Senza Superiore), in quattro stanze; *Rahasyapañcadaśikā* (Le quindici stanze dell'arcano). Tutte queste opere minori sono state edite in appendice all'opera di K. C. Pandey, *Abhinavagupta* cit.

Laghvī prakrīyā (Trattazione breve), di incerto argomento, perduta.

Devīstotravivaraṇam (Commento all'inno della Dea), perduto.

Paramārthasāra (Essenza della suprema realtà), rimaneggiamento in chiave scivaita delle cosiddette *Śeṣakārikā*, attribuite a Patañjali, *KSTS*, 1916.

Tantrasāra (Essenza dei Tantra), un riassunto in prosa del *Tantrāloka*, *KSTS*, 1918.

Tantravaṭadhanikā (Seme dei tantra), un brevissimo sommario versificato del *Tantrāloka* *KSTS*, 1918.

Opere filosofiche.

Śivadṛṣṭyālocana (Illustrazione della Śivadṛṣṭi di Somānanda), perduto.

Padārthapraveśanirṇayaṭīkā (Commento alla spiegazione introduttiva delle categorie), di incerto argomento, perduta.

Prakīrṇakavivaraṇam (Commento allo Zibaldone), forse un commento a passi del terzo capitolo del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari, chiamato appunto Zibaldone, perduto.

Kathāmukhatilaka (Ornamento del volto dei discorsi), di incerto argomento, perduto.

Bhedavādavidāraṇa (Confutazione del dualismo), perduto.

Iśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī (Commento alla spiegazione delle stanze del riconoscimento del Signore, scritto da Utpaladeva), *KSTS*, 3 voll., 1938-1943.

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī (Commento alle stanze del riconoscimento del Signore, di Utpaladeva), *KSTS*, 2 voll., 1918-1921.

Opere di poetica e drammaturgia.

Ghaṭakarparakulakavivṛti, commento ad un poemetto chiamato *Ghaṭakarpara*, attribuito a Kālidāsa, *KSTS*, 1945.

Kāvyakauṭukavivaraṇa (Commento alla Meraviglia della Poesia), un'opera perduta di Bhaṭṭa Tauta, perduto.

Dhvanyālokalocana (Illustrazione dello *Dhvanyāloka* o Luce del senso poetico), opera famosa di Ānandhavardhana, Kāvyamālā, 1891, e segg.

Abhinavabhāratī, un lungo e complesso commento al *Nāṭyaśāstra* di Bharata, Gaekwad Oriental Series, 4 voll., Baroda, 1926-1960.

Altre opere, quali il *Tantroccaya*, sono di incerta attribuzione.

Traduzioni.

Alcune opere di Abhinavagupta sono state tradotte in lingua occidentale:

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, trad. inglese di K. C. PANDEY, in *Bhāskarī*, vol. III, Lucknow, 1954;

Paramārthasāra, trad. inglese di L. D. BURNETT, in « JRAS », 1910, pp. 718-747;

Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta, trad. francese di L. SILBURN, Paris, 1958;

L'essenza dei Tantra (Tantrasāra), trad. italiana di R. GNOLI, Torino, Boringhieri, 1960;

La trentina della Suprema (Parātriṃśikālaghuvṛtti), trad. italiana di R. GNOLI, Torino, Boringhieri, 1965.

La critica.

La bibliografia su Abhinavagupta e lo scivaismo kashmiro è piuttosto scarsa.

K. - C. PANDEY, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, Benares, 1935; 2ª ed. riveduta e accresciuta, 1963, l'unica opera di insieme.

Id., *Comparative Aesthetics*, vol. I: *Indian Aesthetics*, Benares, 1950; 2ª ed., 1963; vol. II: *Western Aesthetics*, Benares, 1956, dove l'autore espone i punti essenziali delle concezioni estetiche di Abhinavagupta.

R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Serie Orientale Roma, 1956, 2ª ed. riveduta e accresciuta, Benares, Chowkamba, 1968, in cui sono tradotti, introdotti, editi e commentati alcuni passi importanti delle opere di poetica di Abhinavagupta.

Id., *Vāc. Il secondo capitolo della* Sivadṛṣṭi *di Somānanda*, « RSO », 1959, pp. 55-75;

Id., *Vāc. Passi scelti e tradotti del* Parātriṃśikāvivaraṇa, « RSO », 1959, pp. 163-182; 1965, pp. 215-245;

Id., *Alcune tecniche yoga nelle scuole Śaiva*, « RSO », 1956, pp. 279-290;

Id., *Morte e sopravvivenza nello śivaismo kashmiro*, « RSO », 1957, pp. 101-120.

In questi articoli sono stati trattati aspetti particolari dell'opera di Abhinavagupta con particolare riguardo alle sue concezioni circa il linguaggio.

Traduzioni e commenti di testi riguardanti lo scivaismo kashmiro sono state pubblicate recentemente:

L. Silburn, *Vātulanāthasūtra*, Paris, 1959;

Id., *Le Vijñāna Bhairava*, Paris, 1961;

Id., *La Bhatki dans le Śivaisme du kashmir*, Paris, 1963;

A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'energie de la parole dans certaines textes tantriques*, Paris, 1963.

Somaśambhupaddhati, trad. inglese di H. Brunner - Lachaux, Pondichery, 1963; si tratta della traduzione di un manuale di ritualistica, diffuso anche nel Kashmir medievale, di notevole importanza per la conoscenza del rituale nelle scuole scivaite.

La presente edizione.

Il *Tantrāloka* appartiene, come abbiamo visto, al gruppo delle opere di carattere specificatamente religioso, di cui è di gran lunga la più vasta e rappresentativa.

Il testo sanscrito del *Tantrāloka* (abbreviato nelle note in *TA*) è edito nella « Kashmir Series of Texts and Studies », in un arco di tempo che va dal 1918 al 1938. I trentasette capitoli dell'opera

abhinavaguptiana occupano, insieme col commento (*viveka*) di Jayaratha (sec. XIII), dodici volumi a stampa.

Il *Tantrāloka* fu scritto da Abhinavagupta intorno alla fine del X secolo ed i primi anni dell'XI, sicuramente dopo i suoi commenti al *Mālinī vijaya*, di cui nel *Tantrāloka* son numerosi estratti, e, con ogni probabilità, anche dopo il suo commento (*vivaraṇa*), alla *Parātrīśikā*. Posteriori al *Tantrāloka* sono il *Tantrasāra*, un'epitome in prosa di quest'opera e la grande opera d'esegesi al commento (*ṭīkā*) di Utpaladeva alle sue proprie *Pratyabhijñā-kārikā* (Stanze del Riconoscimento), finito nel 1014, l'ultimo lavoro datato di Abhinavagupta. In ambedue queste opere sono citate stanze del *Tantrāloka*.

Il *Tantrāloka* è scritto prevalentemente in *śloka*. Le poche stanze scritte in altri metri sono qui stampate in italico. I principali argomenti in cui sono divisi i primi trentadue capitoli (*āhnika*, lett. «giornate») dell'opera sono stati segnalati da Abhinavagupta stesso in fondo al cap. I (stt. 287-328), in guisa di paragrafi, e da me quindi estratti a capo delle stanze relative nel corpo dei vari capitoli. Tali argomenti sono di regola seguiti dalla dizione sanscrita tra parentesi. Qua e là, ho fatto uso anche di altre suddivisioni, per una più spedita comprensione del testo. Queste ultime sono facilmente distinguibili da quelle di Abhinavagupta per l'assenza della dizione sanscrita tra parentesi o perché stampate in corsivo piccolo.

Il *Tantrāloka* non è mai stato tradotto dal sanscrito, neppure parzialmente.

ABBREVIAZIONI

ABh: *Abhinavabhāratī*.
ABhOI: Annals of the Bhandarkar Oriental Institute.
AEA: R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according Abhinavagupta*.
AğP: *Agnipurāṇa*.
APS: *Ajaḍapramātṛsiddhi*.

BhG: *Bhagavadgītā*.
BhK: *Bhogakārikā*.
Bhogak: *Bhogakārikā*.
BI: Bibliotheca Indica.
BrAU: *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*.
BV: Bṛhadvimarśinī = = *IPVV*.

DhA: *Dhvanyāloka*.
DhAL: *Dhvanyālokalocanam*.
DhK: *Dharmakīrti*.

EW: East and West.

GOS: Gaekwad Oriental Series.

HCC: *Haracaritacintāmaṇi*.
HDh: *History of the Dharmaśāstra*.
HIPh: *History of the Indian Philosophy*.
HT: *Hevajratantra*.

IC: Inde Classique.
IPK: Īśvarapratyabhijñākārikā.
IPT: *Īśvarapratyabhījñāṭīkā*.
IPV: *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*.
IPVV: *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*.
ISGDP: *Īśānaśivagurudevapaddhati*.
IT: G. Tucci, Indotibetica.

J: Jayaratha.
JA: *Journal Asiatique*.
JASB: Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.
JASB: Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal.

KA: *Kiraṇāgama*.
Kā: *Kāśikāvṛtti*.
KR: Kṣemarāja.
KSTS: Kashmir Series of Texts and Studies.

LV: *Laghuvimarśinī*.

Mbh: *Mahābhārata*.
MM: *Mahārthamañjarī*.
MṛT: *Mṛgendratantra*.
MS: *Mīmāṃsāsūtra*.
MV: *Mālinīvijaya*.
MVV: *Mālinīvijayavārttikam*.

NB: *Nyāyabindu*.
NT: *Netratantra*.

P: Pāṇini.
PH: *Pratyabhijñāhṛdaya*.
PK: *Pratyabhijñākārikā*.
PT: *Parātrīśikā*.
PTLV: *Parātrīśikālaghuvṛtti*.
PTV: *Parātrīśikāvivaraṇam*.
PV: *Pramāṇavārttikam*.
PVin: *Pramāṇaviniścaya*.

RSO: *Rivista di Studi Orientali*.
RT: *Rājataraṅginī*.

SD, SDr, Śdṛ: *Śivadṛṣṭi*.
ŚB: *Śabharabhāśya*.
Skau: *Siddhāntakaumudī*.
SpK: *Spandakārikā*.
SpN: *Spandanirṇaya*.
SpS: *Spandasaṃdoha*.
SS: *Śivasūtra*.
SSP *Somaśambhupaddhati*.
SvT: *Svacchandatantra*.

TA: *Tantrāloka*.
TS: Tantrasāra.
TSam: *Taittirīyasaṃhitā*.
TV: *Tantravārttikam*.

UD: Utpaladeva.

VBh: *Vijñānabhairava*.
VP: *Vākyapadīya*.
VS: *Vaiśeṣikasūtra*.

YS: *Yogasūtra*.

LUCE DELLE SACRE SCRITTURE

5. Abhinavagupta.

CAPITOLO I

LE VARIE FORME DI CONOSCENZA

1.

STANZE PRELIMINARI

a) *Invocazione iniziale.*

[1] *Naturata dell'emissione vibrata splendente*
dalla coppia unitiva di padre e di madre, il suo corpo
pieno costui e la sua luce adornata
di cinque volti, e gloriosa colei
della creazione novissima, il suo fondamento
la parte più pura di luna, deh vibri, deh splenda
sublime famiglia senza superiore, il mio cuore! [1]

b) *Stanze di lode alle divinità.*

[2] Io saluto la dea Parā, intuizione coscienziale (*citpratibhā*) [2], che, inseparata da Bhairava, ha eletto a sua dimora

1. Le parole di questa stanza con la quale Abhinavagupta comincia anche altre sue opere (*TS*, *PTV*) hanno tutte quante un senso intenzionalmente pregnante. Con un gioco di parole, impossibile a rendere nella traduzione, egli allude in essa ai nomi di suo padre Narasiṃhagupta *alias* Cukhula, e di sua madre Vimalā, identificati a loro volta con Śiva e colla sua Potenza. La creazione novissima è insieme Abhinavagupta stesso (*abhinava* significa nuovo) ed il cammino, il mondo puro, di là da māyā. L'emissione è ad un tempo l'emissione vera e propria quanto la forza creativa della coscienza, dell'io. Sui cinque volti di Śiva vedi sotto, 18 e nota. La parte più pura di luna allude alla sua sedicesima parte (*kalā*), su di cui vedi sotto, VI, 92-95*a* e nota. La famiglia (*kula*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto, l'essenza segreta delle sacre scritture (sui vari significati di questo termine, vedi sotto XXIX, 4). Il cuore è simbolicamente il pensiero, la coscienza stessa, il fondamento di tutte le cose. Secondo Jayaratha, Abhinavagupta allude, in questa stanza, ai riti particolari che hanno regolato la sua concezione (cfr. ivi, cap. XXIX, 162*b*-163) per cui egli è un figlio delle yoginī.

2. La *pratibhā* è la coscienza stessa come intuizione creativa o «suprema vocalità»: vedi sotto, X, 209-211; XI, 76*b*-78*a*. Su questo termine

i loti del tridente [3] le cui punte son formate dal soggetto conoscente, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile.

[3] Io saluto la dea [4] che risiede nel corpo di Bhairava danzante – la dea che brilla a guisa di lampo nell'etere coperto da spessa piovorna nuvolaglia.

[4] Abbia il tridente della conoscenza, che, splendente, consuma colle sue fiammeggianti lingue di luce i tre legami, abbia, deh, la forza di distruggere gli ostacoli alla via della verità! [5]

[5] *La potenza di libertà, il desiderio di creare la successione* (krama) *ed il naturarsi di successione sono un'espressione del potere dell'Onnipresente* (vibhu). *Possano queste tre dee rivelare dentro di me la natura senza superiore!* [6]

[6] *Gonfi il figlio della Dea, Gaṇeśa* [7], *l'unico, la cui esistenza è un'espressione del potere delle dette divinità, e che, come proprio retaggio, signoreggia la ruota dei grandi raggi* [8]*-gonfi Gaṇeśa, bello come la luna splendente, il mare della mia coscienza!*

vedi anche J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963, pp. 318-348 e quanto ne ho detto nel mio volume *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Benares, Chowkamba, 1968, pp. XLVIII-LII. Sulle tre dee o ipostasi della coscienza Parā, la « Suprema », Parāparā la « Suprema-Infima » ed Aparā, « l'Infima », vedi l'*Introduzione*, p. 41, e, circa le loro forme mantriche, *vidyā*, sotto XXX, 20-26*a* (Parāparā), 26*b* (Aparā), 27, 28*a* (Parā). Quest'ultimo mantra SAUḤ, è frequentemente menzionato nel corso dell'opera: vedi sotto, III, 169-172*a*; IV, 181*b*-193; V, 142-145.

3. Il tridente (*triśūla*) l'arma di Śiva è parte essenziale del maṇḍala della scuola cui Abhinavagupta appartiene. Il maṇḍala è descritto sotto, XXXI, *passim*.

4. La dea Aparā o « Infima ».

5. Si allude qui, secondo J, alla coscienza nella sua forma di Parāparā, o « Suprema-Infima ». I tre legami sono le tre maculazioni « particoliforme », karmica e māyica. Vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 49, e sotto, IX, 60 segg.

6. Vedi sul Senza Superiore (*anuttara*) quanto ne dice Abhinavagupta stesso nella *PTLV*, pp. 1, 2 (da me tradotta in ital., Torino, 1965): « Superiore, in questo proposito, tanto vale quanto preminente, soprastante; e questo è rispetto a tutto ciò che è insenziente, il soggetto percettore. Ma il soggetto, materiato di intelligenza e luminoso di luce propria non è percepito da un altro soggetto a lui superiore; ond'ecco che di lui si dice che è senza superiore. Il Senza Superiore, materiato di coscienza, risplende perciò sempre e dappertutto, immune da un prima e da un poi spaziali e temporali, innegabile ».

7. Gaṇeśa, figlio di Pārvatī, è il dio della sapienza ed il distruttore d'ogni forza nociva o « ostacolo ». Vedi su di lui J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart, 1960, pp. 261-262 ed A. DANIELOU, *Hindu Polytheism*, London, 1964, pp. 291-297.

8. I vari organi di senso e le divinità che ad essi presiedono.

c) *Stanze di lode ai maestri* [9].

[7] *Mi sia propizio Macchandanātha, il quale ha espulso la rete – la rete tinta di rosso, tutta sparsa di nodi e di buchi, composta di tante parti, che si spiega e distende in ogni dove* [10].

[8] *Lode agli antichi Maestri, luminosi come cumuli di perle nel fiume della linea spirituale che prende il nome da Tryambaka, piloti senza macchia (che ci guidano) attraverso l'onde agitate del mare delle venerabili sacre scritture!*

[9] *Lode a quel Maestro, l'unico, noto sulla terra col nome di Śrīkaṇṭha, a Maheśvara, sua vera e propria incarnazione e a Bhūtirāja.*

[10] Lode alle composizioni emanate da Utpaladeva, reso splendente dal conoscere del venerabile Somānanda! Vero e proprio effluvio della coscienza, esse si diffondono per ogni dove.

[11] Io saluto il Maestro Lakṣmaṇagupta, che, a mo' di un'ape nutrita da questi saporosi (fiori) dov'è penetrata, tanto conturba col (suo dolce) suono.

[12] M'insegni quanto desidero il Maestro a tutti superiore, il venerabile Cukhula [11], che, riposato nella beatitudine piena, ha penetrato l'intimo senso di tutte le scritture.

[13] *Viva Śambhunātha, l'unico, insieme colla beata* [12], *egli abile a tirarci fuori dal mondo. Se la via delle scritture, benché profonda ed oscura, m'è divenuta chiara, lo debbo ai raggi degli insegnamenti da lui profferiti.*

[14] Molteplici sono i manuali in uso nelle diverse correnti. Per la scuola del Senza Superiore [13], per il Trika e per il Krama non ve n'è tuttavia neppure uno.

[15] Io, quindi, ripetutamente richiesto da discepoli e novizi, compongo quest'opera, chiara e completa.

9. Sui vari Maestri di Abhinavagupta, vedi sotto, l'*Appendice* X.

10. La rete qui menzionata è māyā. L'espressione *atānavitāna*° ricorre anche in *DhAL*, ed cit., p. 23.

11. Il padre di Abhinavagupta, chiamato anche Narasiṃhagupta. « Un maestro vale dieci professori e un padre cento maestri », secondo è detto in una stanza citata da J, *TA*, I, p. 31.

12. Vedi sotto, n. 14.

13. Probabile allusione alla scuola Kula, su di cui vedi l'*Appendice* X. Il composto può anche essere tradotto: « Per i metodi concernenti il Trika, cioè la scuola Senza Superiore ».

[16] *Abhinavagupta scrive dunque quest'opera; Abhinavagupta, tutto fiammeggiante per la conoscenza provenutagli dall'avere debitamente riverito, cominciando dai loti dei piedi di Bhaṭṭanātha e dai piedi di Bhaṭṭārikā* [14], *la famiglia spirituale dei suoi maestri, che elimina il veleno dei legami, vale a dire di tutto ciò che non è coscienza* [15].

[17] Non v'è qui cosa che non sia stata esposta dal Dio degli Dei nel *Mālinīvijaya* [16], direttamente o indirettamente.

[18] L'insegnamento del Signore si divide in dieci, in diciotto e in sessantaquattro correnti [17]. L'essenza di queste sono le sacre scritture del Trika, e, di queste, il *Mālinīvijaya*.

[19] Noi ci proponiamo perciò di chiarire, per comando dei Maestri, tutto quanto è contenuto in queste scritture e che i dotti privi di una (conveniente) linea spirituale non hanno saputo vedere.

[20] *Tale l'opera di Abhinavagupta, di un uomo, cioè – così dichiarano i Maestri – che grazie al* (*continuo*) *meditare*

14. Śambhunātha e la sua *dutī* o « coadiutrice ». Vedi l'*Appendice* I, pp. 876-877, e sotto XXIX, 96-166*a*. *Bhaṭṭārikā* significa « venerabile », etc.

15. Vedi sotto, VIII, 292.

16. Vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 14 e sotto, *Appendice* I.

17. Le varie scritture, divise in tre gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro, in rapporto rispettivamente con uno stato di differenziazione, differenziazione-non differenziazione e non differenziazione e presieduti da Śiva, Rudra e Bhairava sono il frutto del vario combinarsi dei cinque volti di Śiva, cioè Īśāna (Ī), Tatpuruṣa (T), Sadyojāta (S), Vāmadeva (V) e Aghora (A) (su di cui vedi anche sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota). La natura dei cinque volti di Śiva e delle loro diverse combinazioni è stata esposta da Abhinavagupta nei suoi due commenti al *M V*, la *pañcikā* (ora perduta) e il *vārttika* (KSTS, n. 31). Abhinavagupta stesso rimanda nel *TA*, XXXVII, 30, al *Mālinīślokavārttika*, cioè al *MVV*. Delle prime dieci scritture sei son dovute ai tre volti di Ī, T ed S, considerati ciascuno nella duplice forma di nato (*udbhūta*) e nascituro (*udbubhūṣu*); una a essi tre considerati come un gruppo unico; e tre alle tre combinazioni Ī T, Ī S e S T (*MVV*, 374-375). Delle diciotto scritture che formano il secondo gruppo, due son dovute ai due volti di V e di A separatamente considerati; tre alle coppie Ī V, Ī A ed A V; quattro alle triadi ĪTV, ĪTA, ĪSV, ĪSA; tre alle triadi TSV, TSA, TVA; una alla triade SVA; quattro alle tetradi ĪTSV, ĪTSA, ĪTVA, ĪSVA; uno alla pentade ĪTSVA (*MVV*, 375 segg. e le stanze citate da J, *TA*, vol. I, p. 39, probabilmente desunte dalla *pañcikā*). Le sessantaquattro scritture del terzo gruppo son formate dai quattro stadi di nascituro, nato, disparituro e disparso attraverso cui passano i primi quattro volti prima di risolversi nel quinto, cioè in A, e dal vario ulteriore combinarsi di essi (*MVV*, 383 segg.). I nomi dei diversi tantra, divisi negli anzidetti dieci, diciotto e sessantaquattro gruppi son dati da J, *TA*, I, pp. 41-44, secondo un'opera chiamata *Śrīśrīkaṇṭhī* (vedi il PANDEY, *op. cit.*, pp. 139-143).

sui loti dei piedi del Dio dai tre occhi, ha ottenuto una grande eccellenza di spirito[18].

[21] *Per adorare il Signore scrutate, deh, questo loto del cuore di Abhinava, che la luce dei raggi caduti da Śambhunātha, sole verace, ha dischiuso*[19].

2.

INTRODUZIONE GENERALE (*UPODGHĀṬA*)[20]

a) *La conoscenza e la nescienza.*

[22] Qui, secondo tutte le sacre scritture, la cagione della trasmigrazione (*saṃsāra*) è la nescienza (*ajñāna*) e l'unica causa della liberazione la conoscenza.

[23] La nescienza è, secondo si dice, la maculazione, la quale è, a sua volta, la causa del germoglio (da cui si sviluppa) la trasmigrazione. Tale l'opinione del *Mālinīvijaya*[21].

[24] La specificazione elimina la possibilità che la conoscenza in questione sia quella mentale, posteriore alla trasmigrazione. (Il Signore) ha detto, insomma, che la liberazione può aver luogo anche se la conoscenza mentale non c'è.

[25] Per la parola « nescienza » non si intende assenza di conoscenza, ché in tal caso si cadrebbe nell'errore della troppa estensione (*atiprasaṅga*). L'assenza di conoscenza è infatti anche negli esseri inanimati, senza che per questo essi sian soggetti alla trasmigrazione.

[26] La nescienza, quindi, com'è stato detto negli Śivasūtra[22], non è altro che una conoscenza che non illumina la realtà conoscibile nella sua interezza (*sāmastyena*).

18. O anche « una grande fama » (*prasiddhi*).
19. Questa stessa stanza ricorre anche nel *TS* (la terza delle stt. iniziali).
20. L'introduzione generale (*upodghāṭa*) comprende le stt. 22-106.
21. *MV*, I, 23*b*. Vedi sulla natura della maculazione, IX, stt. 60 segg. e XIII, 41*b* segg. Il germoglio da cui nasce il *saṃsara* è la maculazione karmica.
22. Sugli *Śivasūtra* vedi sopra, l'*Introduzione*, pp. 16-17.

[27] « Il sé è coscienzialità (*caitanyam*), la conoscenza legame »[23]. La nostra interpretazione è chiaramente confermata da questi due aforismi, sia che la parola conoscenza venga letta insieme colla parola sé (*ātmā*) o da essa separata[24].

[28-30] La parola « coscienzialità » fornita di desinenza astratta, esprime il concetto di assolutezza, di là da ogni specificazione[25]. Ciò quanto Śiva ha voluto dire nel primo aforisma. Col secondo aforisma, egli ammette invece l'esistenza dell'azione e dello strumento d'azione[26], e, di conseguenza, la dualità nell'unità della coscienza. La nescienza (così ripetendo l'aforisma, secondo l'altra interpretazione) non è altro che la percezione della dualità, la quale, perché insenziente, è chiamata a sua volta « legame » ed è, quindi, da recidere.

[31] La cosiddetta liberazione non è una qualche realtà, senziente o insenziente, diversa dal sé, che è libertà. Di essa non si vuole qui, a sé stante, neanche il nome[27].

[32-34] La conoscenza della natura del conoscibile, di mano in mano che diventi più completa e, come tale, più elevata, estingue ad una ad una le varie e corrispondenti forme di trasmigrazione (ma non la trasmigrazione nella sua totalità). « Io non sono inquinato dall'attaccamento, etc. », « Io son vuoto interiormente », « Io non son attivo »: tali forme di conoscenza, collettivamente o singolarmente, liberano soltanto dalle relative forme di trasmigrazione. Chi perciò è liberato da una limitazione (in virtù delle dette forme di conoscenza) non è tuttavia un liberato, perché le altre limitazioni continuano pur sempre a sussistere. Il vero e proprio liberato è colui che ha trasceso tutte le limitazioni.

23. *SS*, I, 1, 2.
24. Nel caso che i due aforismi siano letti insieme (*saṃhitayā*), *jñānam* può leggersi anche *ajñānam* (*nescienza*), l'*a* privativo assimilandosi con l'*ā* finale di *ātmā* (*ātmājñānam*).
25. Le desinenze astratte esprimono la cosa a prescindere da ogni attributo. Vedi su tutto ciò Dharmakīrti, *PV*, I, 61, 62, ed Abhinavagupta, *IPK*, I, 5, 12 coi relativi commenti.
26. La parola conoscenza (*jñānam*) implica sia l'azione del conoscere (*jñapti*) sia ciò attraverso cui una cosa è conosciuta (*yena jñāyate*).
27. Vedi anche sotto, st. 156.

[35] La conoscenza della natura del conoscibile nella sua totalità (*sarvātmanā*) [28], priva di limitazioni, non ammette invece nescienza di nessun aspetto di esso, e, come tale, somministra la verace liberazione.

b) *La conoscenza e la nescienza animiche e mentali.*

[36] La conoscenza e la nescienza da noi qui esposte, si dividono ciascuna, secondo l'insegnamento di Śiva, in due specie, cioè animica (*pauruṣa*) e mentale (*bauddha*).

[37-38] La nescienza animica è la cosiddetta maculazione. Essa nasce sì dall'anima, ma è naturata da un offuscamento della nostra propria natura di Śiva, che consiste in un conoscere ed agire totali, ed è inversamente caratterizzata da un conoscere ed agire contratti. Tale nescienza, propria dell'anima decaduta non appartiene al dominio del conoscere differenziato (*avikalpita*), e non è parte della mente (*buddhi*), a causa dell'assenza della determinazione (*adhyavasāya*) [29], etc.

[39-40] Quando nasce quest'idea (*dhī*) determinata (*adhyavasāyinī*): «Io conosco ciò così», suscitata dal riflettersi (della luce del sé) nella particola (*aṇu*), inquinata dalle sei corazze (*kañcuka*) [30], allora il corrispondente conoscere è la cosiddetta nescienza mentale. La nescienza animica e quella mentale si alimentano l'un l'altra.

[41-42] La conoscenza pienamente espansa che si sviluppa quando, esauritesi le impressioni mentali proprie dell'anima decaduta, l'anima ricupera il suo stato originale, è la conoscenza animica, priva di differenziato conoscere. La conoscenza determinativa che si sviluppa in armonia con questo conoscere espanso, non differenziato, è la conoscenza mentale. Come prima, queste due conoscenze s'alimentano l'un l'altra.

28. L'espressione *sarvātmanā* è concordata da J con «priva di limitazioni», vale a dire, «priva totalmente di limitazioni». Ugualmente bene.

29. La determinazione (*adhyavasāya*) è la funzione specifica della mente: vedi sotto 215; IX, 238 etc.

30. Sulle corazze vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 49 e sotto IX, 204.

[43-44] In questo proposito, la nescienza animica viene sì a cessare grazie all'iniziazione (*dīkṣā*), etc. [31], ma la corrispondente conoscenza si manifesta in tutta evidenza solo alla morte del corpo. Quando invece, per opera della conoscenza mentale, il dispiegarsi (*jṛmbhita*) della nescienza mentale scompare, allora la liberazione da vivi (*jīvanmukti*) sta, per dir così, sul palmo della mano.

[45] L'iniziazione, da parte sua, è veramente liberatrice soltanto se preceduta da una (chiara) conoscenza mentale. Anche in questo caso, perciò, l'elemento principale è costituito dalla conoscenza mentale.

[46] Questi due aspetti in cui rispettivamente si divide la conoscenza e la nescienza son stati elaborati da vari venerabili maestri, fra cui in primo luogo Kheṭapāla [32], nelle loro opere sul *Rauravāgama*, sullo *Svāyambhuvāgama*, sul *Mataṅgatantra* e via dicendo.

[47] Circa a quest'inverarsi della conoscenza mentale, naturata dalla detta determinazione, l'elemento principale è costituito dalle sacre scritture, le quali espongono qual è la vera natura del conoscibile.

[48] Grazie all'iniziazione la nescienza animica scompare sì interiormente, ma, poiché la nescienza mentale continua a

31. Il termine *dīkṣā*, « rito di consacrazione », etc., è da me tradotto costantemente con « iniziazione ». Le varie forme di iniziazione sono descritte sotto, XV segg. Secondo un'etimologia tradizionale, *dīkṣā* deriva dai temi *dā-*, dare (nel senso che « dà » la conoscenza) e *kṣi-*, distruggere (nel senso che distrugge le impressioni karmiche, etc.): vedi *MrT*, *Kriyāpāda*, VIII, comm., p. 119, etc. Tutta diversa l'etimologia che nel *Deśopadeśa* (VIII, 3) propone ironicamente Kṣemendra. Il termine *dīkṣā*, egli dice, alludendo alle spese, spesso ingenti, che comportano le cerimonie iniziatiche, deriva da *dīnāra*, denari, e *kṣi-*, distruggere. Sull'iniziazione, ricordo qui le pagine magistrali di S. Levi, *La doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1966², pp. 102-108 (l'iniziazione secondo le scuole vediche); M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1959, pp. 218 segg.; G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. I, pp. 209 segg.

32. Kheṭapāla è Sadyojyotiḥ, un maestro scivaita vissuto probabilmente nel IX secolo, che scrisse, fra l'altro, opere esegetiche sullo *Svāyambhuvatantra* e sul *Rauravatantra*. Commenti al *Mataṅgatantra* furono scritti da Aniruddha e da Rāmakaṇṭha. Su Sadyojyotih, etc., vedi K. C. Pandey, *Bhāskarī*, vol. III, Lucknow, 1954, pp. XV, XVI, XXII; *Abhinavagupta*, ed. cit., p. 170; E. Frauwallner, *Aus der Philosophie der Śivaitischen Systeme*, Berlin, 1962, pp. 9-20.

sussistere, si è pur sempre soggetti alle rappresentazioni differenziate.

[49] Essendo che, finché dura il corpo, si è soliti attribuire alla mente i caratteri del sé, ma non più dopo la morte del corpo – per questo dico, la liberazione si ha allora, essendo la nescienza animica (già) venuta a cessare [33].

[50-51] Cessata invece la nescienza mentale, ecco che le rappresentazioni differenziate son sradicate, per cui ne segue immediatamente la liberazione, come ha detto il Creatore stesso nel Niśisaṃcāratantra: « Colui la cui mente è congiunta a rappresentazioni differenziate ottiene poi Śiva dopo la morte del corpo. Chi è libero da rappresentazioni differenziate lo ottiene invece immediatamente » [34]. L'elemento principale, beninteso, restano le sacre scritture.

c) *Natura e carattere della coscienza.*

[52-53] La vera, suprema natura (essenza) del conoscibile è, infatti [35], Śiva, materiato di luce, ché ciò che non ha come natura la luce non può essere né illuminabile né reale. La stessa irrealtà (*avastutā*) delle cose è materia anch'essa d'un meravigliarsi (*camatkāra*) [36] (e ad esso solo si riduce). La nozione, « Ciò è irreale » non è infatti simile ad un oggetto inanimato, quale, per esempio, un muro.

[54-57] Questa luce di cui stiamo parlando riluce (*prakāśate*) inoltre dappertutto; essendo innegabile, che ci possono, nei suoi riguardi i mezzi di conoscenza? [37] Gli stessi mezzi di conoscenza che dispensan vita alle cose – la vita di essi pure, in ultima istanza, è costituita da Parameśvara e da Lui soltanto. Anche chi si diletti a tutto negare, non può se non riconoscere che la negazione del conoscere, del sog-

33. Grazie all'iniziazione (J).

34. Questo passo è citato più diffusamente sotto, XIV, 43-45; vedi anche XIII, 241*b*, 242*a*; XVI, 199*b*, 200*a*.

35. Questa st. si riallaccia sintatticamente colla precedente st. 47.

36. Vedi su questo termine sopra, l'*Introduzione*, 17, 45, 46; ed il mio già citato volume *The Aesthetic Experience*, etc., pp. XLV-XLVII.

37. I mezzi di conoscenza servono a far conoscere una cosa non ancora conosciuta, a comunicare una nuova conoscenza. Ma la luce precede, innegabile, ogni conoscenza.

getto e del conoscibile è tale nella misura che così si presenta a lui, soggetto pensante. Nella negazione ed affermazione di checchessia, essendoci perciò prima (sempre) tale realtà, che ragione di essere, che applicazione possono avere nei suoi riguardi i mezzi di conoscenza?

[58-61*a*] Nel *Kamikāgama* (questa realtà) è detta perciò essere « trascendente ad ogni logica discussione (*hetuvāda*) ». « Questo supremo Dio degli Dei (così quivi) non dipende da nessun'altra cosa, ma son piuttosto le altre cose che da Lui dipendono, sì che Egli è libero affatto. Śiva, indipendente e signore di tutto, trascende ogni necessità di spazio, di tempo e di forma, e, in quanto tale, è ubiquo, eterno, onniforme » [38].

[61*b*-62*a*] Precisamente: per la sua ubiquità, egli è onnipervadente, per l'eternità, privo di principio e di fine, per l'onniformità, manifestatore d'ogni varia cosa, animata o inanimata.

[62*b*-63] Tale la ragione per cui nel *Dikṣottaratantra* etc., [39] è detto che egli ha forme molteplici. « Śiva (così quivi) è sestuplice, ossia mondo, corpo, luce, etere, suono e mantra » (dov'è qui compreso il bindu, il nāda, etc.) [40].

[64-65] La forma di Śiva che (il devoto) raggiunge è, di queste, quella su cui insiste, e, fuor di dubbio, dalla conoscenza di questi sei elementi, quali l'etere, etc., proviene la liberazione suprema. Questa, s'intende, è semplicemente una definizione occasionale e parziale dell'onniformità del Dio, e, insieme con essa, del suo (graduale) affermarsi in un piano dove non son più limitazioni e della sua trascendenza da ogni limitazione.

[66] « Il Dio (così è detto ancora nel *Kamikāgama*) è onniforme ed informe, come accade dell'acqua o d'uno specchio. Da esso tutte le cose, mobili ed immobili, sono pervase ».

38. Questa e tutte le seguenti citazioni del *Kamikāgama* non appartengono al *Kriyāpāda* di quest'opera, l'unica parte edita e forse la sola superstite.

39. Vedi su quest'opera *Addenda*, p. 893.

40. Vedi su questa divisione sestuplice anche il *MV*, XII, segg. 9

[67-68] In Lui, inoltre, gli attributi dell'onnipervadenza, etc. (cui si è accennato) non si differenziano l'uno dall'altro. Egli possiede, in realtà un unico attributo, tale però che abbraccia tutti gli altri. Il retto modo di vedere è perciò (*tena*) questo che egli è congiunto alla sola potenza di libertà, e che tutte le altre sue molteplici potenze si riducono al fatto di essere unito con essa potenza soltanto.

d) *Śiva, possessore di potenza e potenza.*

[69-70] La cosiddetta potenza è identica alla natura propria di una cosa (nel senso che è questa natura propria stessa che, perché suscitatrice di vari effetti, è, in base ad essi, variamente) immaginata dai soggetti pensanti. Śiva, perciò resta esente da ogni dualità, anche se immaginato come potenza o possessore di potenza. Sostanzialmente (*vastutaḥ*) che differenza infatti c'è fra i vari aspetti del Dio, immaginati dai soggetti pensanti? Il fuoco, nonostante si immagini come qualcosa capace di bruciare o di cuocere, resta pur sempre unico.

[71] Questa differenza, d'altra parte, non è un nulla ed esiste secondo realtà. Fuori da ciò che appare nulla esiste ed in conseguenza la differenza fra potenza e possessore di potenza è anch'essa reale.

[72] Ciò che, in una cosa, in identità con essa medesima, genera un sovrabbondar di potenze, anche ciò è una potenza, la stessa Dea, la quale, sebbene così si manifesti, trascende tuttavia tali manifestazioni [41].

[73-74] Anche Śiva, senza che per questo il suo potere (*vibhava*) ne sia offeso, si manifesta similmente in modo creato (*sṛṣṭa*) nello specchio del soggetto pensante, cioè nella nostra propria coscienza, durante la meditazione (*bhāvanā*), etc., sempre in forza, beninteso, della sua libertà. Perciò, ogni mezzo (*mukha*)

41. Il fuoco ha, come sappiamo, varie potenze: di bruciare, cuocere, etc. Ciò da cui queste potenze son generate è la stessa natura del fuoco, che, da questo lato, ci si manifesta come una specie di potenza ad esse trascendente, che tutte le abbraccia e le include. La stanza è spiegata da J in modo leggermente diverso, ma il senso, comunque sia, non cambia gran che.

attraverso cui Śiva, sebbene privo di parti (*anaṃśa*), così [42] si manifesta, è una potenza. Questa divisione fra potenza e possessore di potenza è quindi chiaramente una realtà (*vastu*).

[75-77] Tutto ciò è esposto anche nel *Kiraṇāgama*, in forma dialogata [43]. « La percezione diretta (della fame e della sete) è d'ordine mentale, e, tale essendo, una rappresentazione differenziata. Ora la mente (*manaḥ*) non è in grado di far conoscere Śiva. E se non v'è stata prima chiara conoscenza di Śiva, come (può) l'iniziazione (svolgersi efficacemente)? » Ed ecco la risposta: « No, non è esatto. La percezione diretta d'ordine mentale della fame, etc., non è una rappresentazione differenziata. A quel modo (inoltre) che per conoscere un albero non c'è bisogno della percezione del sapore, ma basta quella della forma, così per conoscere Śiva, può essere sufficente il *bindu*, il *nāda*, etc. » [44].

[78-81] Le potenze di Śiva, come abbiamo detto, sono molteplici. Tutto il vario spiegamento (dei cammini, *adhvan*, etc.) quali quello delle forze (*kalā*), dei princìpi, dei mondi, dei fonemi, dei mantra e dei pada, e, insieme con esso, le varie fasi di emissione, mansione, oscuramento, riassorbimento e grazia, il quarto stato stesso – tutto ciò non è che un'espressione della multipotenza di Dio. Non basta. Gli stati di veglia, di sogno, di sonno profondo, il quarto e quelli che lo trascendono, sono anch'essi soltanto un'espressione della lusoria libertà del Signore [45]. Così pure manifestazioni del potere di Śiva sono anche Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra i « dispogliati per conoscenza », i « dispogliati per dissoluzione » e gli « avviluppati » [46].

[82-90] L'intero « gruppo » (*grāma*) dei princìpi, giusta il Triśirobhairavatantra, ha come attributo (essenziale), indefettibile, il Sé, che costituisce (la loro stessa) natura propria.

42. Cioè, in forma creata.
43. Il passo del *Kiraṇāgama* cui si riferisce Abhinavagupta è riassunto nell'*Appendice* II.
44. Cioè, le sue potenze.
45. Vedi sugli stati di veglia, etc., sotto, X, 227*b* segg.
46. Sulle varie sorta di soggetti conoscenti vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 49, e sotto, IX, 53*b*-55*a*, 90*L* segg.; X, 1 segg.

« L'insieme (*sāmūhyam*) dei princìpi – risiedente nel cuore, in tutto il corpo, nella natura propria, sottilissimo – viene chiamato colla parola " gruppo ". Attributo di esso è, com'è stato detto, il Sé, (non quello limitato, ma quello supremo), inondato dal nettare di Śiva. La conoscenza (che occorre avere) deve avere, come punto d'appoggio, la luce e tenere il punto di mezzo fra essere, non essere, etc. L'insistenza (*vartanam*) sul luogo del proprio sé equivale ad una facoltà di visione (*draṣṭṛtvam*) priva di ostacoli. Colui che è stato purificato dal conoscere puro, che, secondo dicono (i testi sacri), appartiene alla realtà trascendente (*viviktavastu*), costui, stando a quanto si dice, è uno che insiste sull'attributo del gruppo (*grāmadharma*) [47]. Tutto, per costui, va a buon fine. Uno deve, abbandonato l'alto ed il basso, entrare (nel mezzo), dove una volta entrato, (si dice che) sta nel diletto. Questo, diletto (lo accompagna nell')andare, nello stare, nel sogno, nella veglia, nello schiudersi e chiudersi, nel correre, nel saltare, nella fatica, nella percezione delle potenze, nelle (otto) proprietà della mente (*buddhi*) [48], nelle creature, nei nomi, nelle attività. In tutto questo Śiva, la causa suprema, è onnipresente. Colui la cui mente è libera da ogni impurità, soppressa la memoria e non altro, medita il supremo meditabile, presente nell'andare e non andare, e s'immerge così, anche in virtù della sola recitazione, nel supremo Śiva, chiamato Bhairava. La recitazione, secondo ch'è detto, è la stessa natura propria di Śiva, liberata dai due stadi di essere e non essere ».

47. Il termine *grāmadharma* o *grāmyadharma* ricorre nella letteratura tantrica buddhistica nel senso di usanza volgare, comune (*affairs of the town, Snellgrove*): vedi *HT*, II, III, 41; *Advayasiddhi*, 13, etc. Lo *yogin* (così *HT* e l'*Advayasiddhi*) deve evitare i vari riti speciali di abluzione, digiuni, etc., e comportarsi invece nella maniera volgare, praticata dagli uomini comuni, seguire il *grāmadharma*. Il *Triśirobhairavatantra*, qui citato da Abhinavagupta, nel termine *grāmadharma*, vede invece tutt'altra cosa, e, precisamente, in *grāma*, l'insieme dei princìpi e in *dharma* l'attributo essenziale ed indefettibile di esso insieme, cioè il sé. Seguire, praticare il *grāmadharma*, star contento ad esso (vedi sotto, XXIX, 65), tanto vale dunque, secondo quest'interpretazione, quanto essere immersi nella natura del sé, che è il fondamento, l'essenza di tutti i vari princìpi.

48. Vedi sotto, VIII, 264-271 e nota.

[91] Anche qui, perciò, (si vede chiaramente che i) vari (mezzi), più o meno vicini o lontani [49], plasmati dalla detta libertà, non obbediscono altro che alla libertà della coscienza.

[92] In che forma, di grazia, non appare così questo Supremo Signore, in forza della pienezza della sua libertà? Egli, invero, compie le cose più difficili (e inverosimili).

[93-94] Egli appare senza veli (*āvaraṇam*), egli appare velato, egli appare velato e non velato, ché molte son le forme (da lui assunte). Queste tre potenze del Signore, che hanno ricevuto dai Maestri il nome di Volontà, etc., si riducono, in ultima istanza, alla sua libertà.

e) *I nomi divini.*

[95] Molti sono i nomi, convenienti alla sua natura e consacrati dalle Sacre Scritture, con cui Egli viene insegnato: Dio, il Grande Bhairava, il Signore, il Supremo Śiva.

[96-100*a*] (*Il nome di Bhairava si deve a questo, che* a) *Egli porta il tutto ed è da esso portato, empiendolo e sorreggendolo da un lato e parlandolo, cioè pensandolo, dall'altro* [50]*; che* b) *protegge coloro che han paura della trasmigrazione* [51]*; che* c) *nasce nel cuore dal grido d'aiuto, dal cogitare generato dalla paura della trasmigrazione* [52]*; che* d) *suscita, per mezzo d'una caduta di potenza, l'idea della paura della trasmigrazione* [53]*; che* e) *riluce in coloro la cui mente è tutta intesa alla concentrazione* (*chiamata*) *« divorazione del tempo »* (kālagrāsa), *in coloro cioè che provocano l'esaurimento del-*

49. Più o meno spirituali, interiori. Vedi sotto, 209.

50. Bhairava significa letteralmente « terrifico », *tremendum*. Secondo questa prima etimologia, Bhairava è fatto derivare dal tema *bhṛ-* nel suo duplice senso di alimentare e sorreggere, e dal tema *ru-*, gridare.

51. Nel termine *bhairava* è qui visto il tema *bhī-*, temere, ed il tema *av-*, proteggere.

52. Bhairava è qui fatto derivare da *bhīrava*, « grido (d'aiuto generato) dalla paura (della trasmigrazione)». Bhairava (da *bhīrava*, colla *vṛddhi*) è quindi ciò che nasce da questo grido di aiuto, nel cuore di chi grida e lo invoca.

53. Bhairava, secondo quest'altra interpretazione, è ciò che genera, per virtù d'una caduta di potenza, il detto grido di paura (*bhīrava*), ossia l'idea (il pensare, il cogitare) della paura della trasmigrazione.

l'essenza del tempo, il motore delle costellazioni [54]*; che* f) *è il Signore delle potenze che presiedono agli organi di senso, il cui grido* (ravaṇam) *spaventa le anime decadute, le quali si trovano in stato di contrazione; e della schiera quadruplice delle Eterovaghe, etc., che risiedono interiormente ed esteriormente* [55]*; che* g) *è il Signore che pone termine all'andamento della trasmigrazione e perciò grandemente terrifico. Tali i significati, convenienti invero alla sua natura, menzionati dai maestri nelle loro scritture a proposito del nome Bhairava.*

[100-103] (*Il nome* deva [56] *si deve a questo, che* a) *indipendentemente da ogni considerazione di fini da raggiungere o di cose da eliminare, egli gioca – il quale gioco consiste in una specie di traboccamento, come quegli che è tutto denso di beatitudine –;* b) *desidera di tutto superare ed è così pienamente libero;* c) *si comporta variamente, nel senso che, sebbene sia, in se stesso, indifferenziato, si fenomenizza in un differenziato discorrere* (saṃjalpaḥ); d) *manifesta tutte le cose e quindi illumina;* e) *è lodato poiché tutto è a lui inchinato, in tutte le sue varie funzioni, sin dal suo nascere;* f) *procede, essendo naturato di conoscenza, costituito da ogni azione e provvisto, come qualità, di conoscenza ed azione.*

Tali le spiegazioni etimologiche di cui dai Maestri è stato fatta oggetto la parola Dio (deva) *nel Śivatanuśāstra* [57].

[104] *Insegnando, fissando, proteggendo e maturando Egli a tutto è d'aiuto; donde il nome di Signore* (pati). *Egli è poi benefico* (Śiva), (*nel senso che*) *in Lui nulla è di nocente.*

54. Bhairava è qui fatto derivare da *bhā*, nel senso di costellazioni (*bhāni nakṣatrāṇi*) e dal tema *īr-*, spingere, muovere. La parola così ottenuta, *bhera*, è intesa come sinonimo di tempo, *kāla*. Nella sillaba finale *va* è visto il tema *vai-*, esaurire. I bherava, coloro che esauriscono (*vāyanti*) il tempo sono gli yoghin dediti alla cosiddetta concentrazione della « divorazione del tempo » (vedi sotto, VII, 21*b*-23*a*, etc.) e *bhairava* (derivato da *bherava*, colla *vṛddhi*) la loro intima essenza.

55. Secondo quest'interpretazione, *bhīrava* è un *bahuvṛhi*, il quale designa le dette potenze « il cui grido (è diretto) ad impaurire », e bhairava, colla *vṛddhi*, il signore di esse.

56. Al tema *div-*, da cui *deva*, son dai grammatici attribuiti i significati di giocare (*krīḍā*), desiderio di superare (*vijigīṣā*), variamente comportarsi (*vyavahāra*), illuminare (*dyuti*), lodare (*stuti*) e procedere (*gati*).

57. Vedi sopra, p. 15.

[105] Tale natura, in certa misura, appartiene anche a Rudra, Indra, etc.; e questa è appunto la ragione per cui, per escludere tali forme limitate, gli si attribuiscono le specificazioni di « supremo » e di « grande ».

[106] Esponiamo dunque adesso, in obbedienza al comando di Śiva, qual è la vera natura del conoscibile, secondo la nostra propria esperienza, il retto ragionare, le scritture scivaitiche (dualistiche), il Trika ed il Krama.

E questa è l'introduzione.

3.
FINE DELLA PARTE INTRODUTTIVA. INIZIO DELL'ESPOSIZIONE VERA E PROPRIA

[107-108] Śiva possiede tre potenze, cioè Parā, Parāparā ed Aparā, le quali, manifestandosi nelle fasi dell'emissione, mansione, riassorbimento, e quarto stato diventano così dodici. Tanto e tale è Śiva, il supremo, nella pienezza della sua natura. Coloro perciò che onorano queste (dodici potenze), sono in realtà fondati su Lui in persona.

[109-112] Queste stesse potenze, giusta le sacre scritture, si differenziano, aumentano o diminuiscono di numero e via dicendo, grazie sempre alla libertà divina. Bhairava si manifesta così in guisa di « eroe solitario », di coppia, di tre, di quattro, di cinque, di sei, di sette, di otto, di nove, di dieci, di undici potenze, di signore d'una gran ruota di dodici e sin di mille o d'infiniti raggi, per spiegarsi infine, dominatore, fornito di tutte le potenze, nella ruota del tutto.

[113-114] Ciascuna di queste ruote, giusta ch'è detto in varie scritture, è poi (quanto agli effetti) diversa l'una dall'altra, a causa di (certi) caratteri comuni che si estendono ai loro componenti. Secondo il Triśirobhairavatantra, il Signore signoreggia (così) in modo vario ed inconfondibile sei ruote, di quattro, sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro potenze [58].

58. Ciascuna delle varie ruote di potenze, predicate nelle differenti scritture, è determinatrice di effetti diversi. Esse, da questo punto di

[115] I nomi (*nāmāni*) stessi delle dee delle ruote, son quivi connessi colla meditazione di questa o quella forma divina, pacifica o terribile, secondo i diversi compiti, come si ricava dall'analisi della loro struttura [59].

[116] L'interiore corpo del Signore, della coscienza, l'unico, l'intuizione (suprema), assume la forma limitata delle varie ruote – le onde (per dir così) della coscienza – le quali possono essere di carattere pacifico o terribile [60].

[117-119*a*) La coscienza, la dea [61], può prendere in noi la forma: «possa il tale prosperare». Tale coscienza resa evidente ed attuale sì da una conveniente meditazione, combinata con un discorso interiore, come anche da riti esteriori, somministra alla fine, al soggetto in questione, i frutti che gli abbiamo augurato. La «corroborazione» consiste nell'infondere umore a ciò che è secco. La meditazione che occorre mettere in pratica imita dunque l'opera dell'acqua limpida, nel senso che è da essa dominata.

vista, son tutte ugualmente reali, espressioni tutte della coscienza che attraverso di esse liberamente e variamente si esprime. Reali sono anche i loro nomi, come si vede dagli effetti che suscitano meditati o scritti in unione coi nomi di coloro su cui attraverso di essi vogliamo in qualche modo influire. Tali operazioni, che in buona parte troviamo già menzionate nell'*Atharvaveda*, son divise in due categorie, quella pacifica (*śānta*, *saumya*) e quella terribile (*raudra*, *ghora*). Operazioni magiche che appartengono alla prima sono i riti di pacificazione o eliminazione di influssi malvagi (*śāntika*), di alimentazione o nutrimento (*āpyāyana*), di prosperità (*puṣṭi*), ecc. Alla seconda categoria appartengono i riti degli scongiuri malefici (*abhicāra*), dell'eliminazione dei nemici che, secondo una classificazione diffusa, comprendono: 1) l'uccisione (*māraṇa*); 2) lo stordimento (*mohana*); 3) la paralizzazione (*stambhana*); 4) la generazione di odio reciproco (*vidveṣaṇa*); 5) lo sbandimento dei nemici (*uccāṭana*) e 6) l'assoggettamento (*vaśīkaraṇa*). Secondo un'altra classificazione, le sei operazioni sono la pacificazione più i nn. 6, 3, 4, 5, 1. Tutte queste operazioni appartengono alla categoria dei riti opzionali o volontari (vedi sotto, XXVI, 11). Su altre classificazioni delle azioni magiche (nella letteratura buddistica, etc.) vedi la nota di A. MACDONALD, *Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris, 1962, p. 24, nota 1. Il medesimo concetto accennato nelle stt. 113-115 è ripreso e sviluppato in *PTV*, pp. 125-26 (vedi Vāc, *RSO*, XL/1965, pp. 218-19.

59. Vedi anche sotto, III, 255, 256, 265.

60. Le stt. 116-122 son apparentemente una parafrasi e qua e là commento di stt. tratte dal cap. I del *Triśirobhairavatantra*.

61. Nelle sue varie forme e denominazioni pacifiche, furiose, etc., secondo il rito che vogliamo compiere.

[119*b*-122] I fonemi da cui, per natura, sgorga *rasa*, quali, ad esempio, il labiodentale ed il dentale[62], combinati con altri e convertiti in *mantra*, manifestano una consona forma di coscienza. Perché mai, dunque, anche il discorso interiore, costituito da rappresentazioni distinte, non può determinare la consona forma di coscienza, quando noi ci diciamo: « corrobora! alimenta costui coll'umore! »[63] L'azione dell'alimentazione[64] viene compiuta (dicendo e pensando): « quest'ambrosia, questo latte, questo burro son fonte di forza, possa io con esse corroborare il seme di costui! ».

[123] Il Signore di tutto, Bhairava (il quale è) coscienza, è perciò onorato da coloro che desiderano esperienze o liberazione in due modi diversi, cioè a dire in forma limitata ed illimitata[65].

62. Il fonema V ed il fonema S. S e V compaiono nella prima sillaba del mantra SVĀHĀ, usato nell'oblazione. Vedi sotto, XV, 436*b*-441*a*; XVII, 24*b*-25*a*. Il fonema S, il primo del mantra di Parā o « seme del cuore » (vedi sotto, XXX, 27-28*a*) è chiamato inoltre il « seme dell'ambrosia » (*amṛtabīja*). Vedi su di esso sotto, III, 165*b*-167.

63. « L'alimentazione (così KR nel suo comm. al *NT*, XVIII, 6-8) consiste nella corroborazione di chi già comincia a diventar forte e si esegue anteponendo e posponendo ad ogni sillaba del (suo nome) il mantra VĀṂ ». Il rasa, lett. gusto, sapore, è propriamente l'emozione estetica, e, per estensione quella religiosa (vedi su di questo termine, etc., il mio citato volume *The Aesthetic Experience*, etc., specialmente pp. XIV, XV). La naturale associazione di dati fonemi con speciali forme di rasa si trova anche nella speculazione retorica dell'India.

64. L'« alimentazione » viene effettuata in quest'ultimo esempio, non più attraverso un atto interiore, come prima, bensì grazie al rito esteriore dell'oblazione (*homa*), costituito dall'offerta di burro chiarificato, etc., al fuoco.

65. Le stt. 124-132 sono un'interpretazione di *BhG*, IX, 24-26: « Anche coloro che, devoti ad altre divinità, sacrificano loro con fede, anch'essi, o Kuntide, sacrificano a me, senza che vi sia un'ingiunzione (*avidhipūrvakam*). Di tutti i sacrifici io sono infatti il fruitore, il Signore; quelli poi che non mi conoscono secondo realtà, declinano. Vanno agli Dei coloro che son devoti agli Dei, ai Mani vanno coloro che son devoti ai Mani, vanno ai demoni coloro che sacrificano ai demoni, in me vanno coloro che a me sacrificano ». Tutta l'analisi abhinavaguptiana è basata, come vedremo, sulla sua interpretazione dell'espressione *avidhipūrvakam* nel senso di « senza che vi sia un'ingiunzione », come sopra ho tradotto. Do tradotto nelle linee seguenti parte del commento di Abhinavagupta stesso a *BhG*, IX, 24-27. Abhinavagupta dimostra, in esso, come, anche se nelle scritture il sé non è menzionato alla stessa stregua delle altre divinità (Indra, etc.) come entità da sacrificare (*yājya*), tuttavia la definizione classica e comunemente accettata del sacrificio come di « un'offerta di cose ad una divinità, di cui si fa menzione » (vedi p. es. *Śabharabhāṣya*, IX, 4, 32) resta valida. Il sé è, in realtà, implicitamente e perennemente menzionato. L'unica

[124-125*a*] Il Maestro ha insegnato ciò colla stanza: « Anche coloro che son devoti ad altre divinità », (e con quelle che seguono). Se in effetto coloro che considerano come degno oggetto di sacrificio una qualche divinità diversa dalla coscienza, esaminassero bene l'oggetto della loro devozione, si accorgerebbero, essi pure, che esso non è differente dalla coscienza.

[125*b*-132] Egli, perciò, essendo (come si è detto) costituito dalla rivelazione dell'iità, la quale consiste in un ininterrotto pensare ed in conseguenza autorivelantesi, non è logicamente preceduto da alcuna ingiunzione, la quale consiste, per natura, in una emissione (*sṛṣṭi*). Emissioni, suscitate dalla potenza, sono infatti le divinità (limitate), le quali sono un aspetto del conoscibile. La coscienza, invece, la quale è costituita dall'io, è eterna e consiste in un'autori-

diversità di questa « menzione » da quella delle altre divinità, sta nel fatto che essa non è preceduta da un'ingiunzione (sul concetto di ingiunzione, vedi sotto, n. 63). « Ma (dirà qui alcuno) secondo gli esegeti del Veda, la divinità è menzionata allo scopo di consentire l'offerta delle sostanze. (Solo allora infatti il sacrificio è veramente tale). In che senso dunque tu dici che l'entità cui è da sacrificare è il sé, mentre di esso non è fatta menzione? L'ingiunzione: " Il riso sacrale Prāyaṇīya è da offrire a Aditi " (*Taittir. Saṃh.*, 6, 1, 5, 1) è caratterizzata dalla menzione della divinità, la quale è di essa elemento ausiliario, (ma indispensabile) ». « (Quel che dici è vero – io ti rispondo – sennonché ti fo osservare questo, che) la menzione, di cui tu stai parlando è preceduta invero da un altro elemento, cioè a dire l'ingiunzione. Ora il sé non è oggetto di alcuna ingiunzione, e questo è appunto quanto ha voluto dire l'autore delle stanze sopraccitate, colle parole: " senza che vi sia un'ingiunzione ". Le varie divinità, diverse e separate del sé, son invece necessariamente oggetto d'ingiunzione, poiché l'ingiunzione serve appunto a fare afferrare ció che afferrabile non è. Il nostro proprio sé, il Signore, non può invece esser oggetto d'una previa ingiunzione, poiché non può esser reso afferrabile da un'ingiunzione. (Quanto al resto, che cioè, del sé come tu dici non è menzione, non è cosa esatta). Senza menzione del sé, nulla infatti, procede. La verità è dunque questa, che cioè in tutte le divinità menzionate – Indra e via dicendo – le quali son rese presenti ed effettive da un'ingiunzione, insito, dico, in esse tutte è il nostro proprio sé, manifestatore per sua natura del tutto, perennemente luminoso, come idea e sentimento dell'io, vero e proprio supporto della luce di esse tutte, non dissimile dal filo che tiene assieme una ghirlanda, perennemente menzionato. Quant'è detto nelle stanze, cioè " sacrificano a me, senza che vi sia un'ingiunzione " è cosa dunque logicamente fondata ». La lezione del testo edito « *ādityaḥ prāpanīyaḥ caruḥ* » *iti vidhiśeṣabhūtadevatoddeśātmakavidhyantarabhāvito hy asāv uddeśaḥ* mi sembra da correggere in « *ādityaḥ prāyaṇīyaḥ caruḥ* » *iti vidhiḥ śeṣabhūtadevatoddeśātmakaḥ* | *vidhyantarabhāvito hy asāv uddeśaḥ*, e così ho tradotto.

velazione (*svayaṃprathana*). L'ingiunzione che qui tanto vale quanto comando (*niyoga*) o realizzazione (*bhāvanā*), la quale è triplice, è costituita da un'intimazione (*codanā*) [66]. Realizzabili solo attraverso tale intimazione sono infatti le divinità (limitate) come Indra, etc., le quali sono appunto precedute da un'ingiunzione. Non così è però la coscienza, l'io. Coloro dunque (che sacrificano ad esse) e vedono emergere, della realtà, soltanto l'aspetto conoscibile, pur conoscendo la detta coscienza, invero non la conoscono. Tale il senso delle parole: « quelli poi che non mi conoscono secondo realtà, declinano », dove questo declinare altro non è se non l'assunzione di forme limitate. Questa è la ragione per cui il Maestro ha detto che « Vanno agli Dei, coloro che sacrificano agli Dei », etc. Coloro invece che (a proposito delle dette figure divine) tengono in immergenza questo loro carattere di oggettività conoscibile, e scorgono in esse la presenza della coscienza, costoro, nonostante siano ad esse devoti, tuttavia mi raggiungono. In tutte queste stanze il pronome personale « io » è usato ad esprimere la coscienza senza più, la quale è espressa anche dalle parole « fruitore », « signore », dall'idea di soggetto che sacrifica e divinità cui è sacrificato.

[133] Colei che sacrifica – così è affermato – è solo la coscienza e così pure coscienza è ciò cui si sacrifica, né per ragione alcuna, una figura (divina) da lei diversa. Questa, infatti, non può logicamente esser tenuta per una divinità.

66. *Vidhi* (ingiunzione), realizzazione (*bhāvanā*), *niyoga* (comando) etc. son termini tratti dal vocabolario della Mīmāṃsā. La *bhāvanā* consiste nello sforzo o attività dell'agente diretto alla realizzazione del risultato desiderato ed è espressa dall'affisso verbale. Nel caso, p. es., del testo vedico *svargakāmo yajeta* (« chi desidera il cielo sacrifichi ») ciò che è denotato dall'affisso ingiuntivo, è questo, che uno deve « realizzare » il risultato finale, cioè il cielo. Questa *bhāvanā* è costituita di tre fattori, 1) ciò che è realizzato (il cielo), 2) ciò attraverso cui è realizzato (il sacrificio), 3) come è realizzato (le sostanze adoperate per il sacrificio, quali il riso, etc.). Nel caso della coscienza, dell'io, questa « realizzazione » o « ingiunzione », che consiste nell'effettuazione (o « emissione », come dice Abhinavagupta) di una nuova realtà prima non esistente (sia questa il cielo) non ha luogo a procedere, essendo la coscienza il « primo esistente », il presupposto stesso dell'esistenza, e non qualcosa da realizzare.

[134*a*] La coscienza, secondo noi, non ha niente a che fare né colle ingiunzioni né coi mantra vedici, che sono il loro supporto.

[134*b*-135] La coscienza, velato se stessa, si trasforma nelle cose insenzienti, e, nella sua forma velata-non velata, in tutte le varie fenomenizzazioni che vanno dagli dèi fino alle piante. Ciascuna di queste due forme, quella insenziente e quella senziente, si divide a sua volta in varie sottospecie.

[136] Egli infatti, è perfettamente libero né c'è alcunché che egli non possa escogitare. « Perfettamente svegliato – secondo ch'è detto nel *Triśirobhairavatantra* – è colui che conosce (l'infinita varietà delle cose). La conoscibilità è, infatti, una qualità della conoscenza (*cit*). L'ombra (proiettata da) essa non può coprire la conoscenza ».

[137] Il vario configurarsi di ciò che forma, nella coscienza, la parte senziente, chiamata anima (*pudgala*), particola, etc., riposa quindi, in più modi, in ciò che, della coscienza, è la parte immune da veli.

[138] Anche se, nella coscienza, la quale (rimane) salda (e invariabile), non v'è alcuna divisione (*bheda*) reale, (non può dirsi tuttavia che essa in qualche modo non) apparisca, determinata dal graduale scemare del velo da cui la coscienza è coperta.

[139] Tutto ciò sarà da noi diffusamente esposto, laddove spiegheremo le cadute di potenza, cioè a dire quando, esaurito l'aspetto « supremo », sarà giunto il momento di intrattenersi su quello « grosso » [67].

b) *La natura dei mezzi di realizzazione.*

[140] Mentre, perciò, nei riguardi di alcuni soggetti pensanti il Signore si rivela nella sua pienezza, nei riguardi di altri si rivela parte dopo parte.

67. Allusione ai tre momenti dell'enunciazione, definizione ed investigazione, su di cui vedi sotto 246-277. Il primo di questi tre momenti, l'enunciazione è quello che domina nel cap. I (vedi sotto 287), equivalente a Parā, l'aspetto supremo della coscienza. Gli altri due momenti equivalgono rispettivamente a Parāparā ed Aparā (sotto, 271, 272).

[141] La rivelazione della natura propria, costituita da quell'unico essere che è presente in tutti gli esseri, questo in effetto, per le particole, la conoscenza suprema. Le forme di conoscenza diverse da essa, son quelle inferiori, le quali sono molteplici.

[142] Questa conoscenza si rivela in virtù dei mezzi, i quali possono essere diretti o, a loro volta, mezzi di mezzi, e, quindi, da questo punto di vista, si scinde qui in varie guise.

[143] Di tutte queste varietà vi sono, a loro volta, ulteriori sottospecie, determinate da questo, che i detti mezzi possono presentarsi come medianti o mediati rispetto a sé o ad altro, in modo totale o parziale, con o senza elementi frapposti.

[144] I mezzi di realizzazione della conoscenza [68] non sono, secondo noi, naturati di nescienza, bensì una conoscenza sottile. Il mezzo supremo è, da parte sua, materiato di volontà [69].

[145] La divisione in mezzi ed in fine è un'espressione illusoria della conoscenza nella sua forma « grossa », materiata, quanto a dire, della potenza d'azione, la quale è l'unica causa del legame e della liberazione.

[146-147] A questo proposito ciò che lucido si manifesta nel primo momento del conoscere, che, privo ancora di rappresentazioni differenziate, è pensiero di sé (*svaparāmarśa*) (e non d'altro), è il mezzo che prende il nome dalla volontà [70]. A quel modo, in effetto, che, chi tenga ben aperti gli occhi, una cosa gli apparisce davanti, senza l'intervento di alcuna riflessione (*anusaṃdhi*), così pure a taluno apparisce la natura di Śiva.

[148] Altre volte un chiaro e convinto pensiero (*parāmarśa*) è raggiunto soltanto attraverso il ripetersi di successive determinazioni mentali (*niścaya*), parti ciascuna d'uno

68. I cosiddetti mezzi *śākta*, « potenziati », basati sulla conoscenza, di cui si discute nel cap. IV.
69. I mezzi *śāmbhava*, « divini », discussi nel cap. III.
70. Vedi la nota precedente.

stesso distinto pensare [71]. E questo processo è conosciuto col nome di « mezzo basato sulla conoscenza » [72].

[149] I « mezzi basati sull'azione », secondo ch'è tramandato in questa scuola, sono infine quelli che si servono, come strumento (*sādhana*), di una fenomenizzazione esteriore, plasmata dalla forza d'immaginazione (della coscienza). La differenza dei mezzi non incide sul fine, ossia la liberazione.

[150-151] « L'azione (così nel *Gamatantra*), non è, infatti, cosa diversa dalla conoscenza, bensì la conoscenza stessa che sviluppatasi ed affermatasi, assume infine l'aspetto di yoga » [73]. « Lo yoga e l'azione (così sempre nel Gamatantra) non sono altra cosa (dalla conoscenza). La conoscenza (*mati*) stessa, in verità, radicatasi nei princìpi, prende il nome di azione, per pacificare le impressioni e gli impulsi della nostra propria mente (*svacittavāsanā*) ».

[152-153] Le impressioni e gli impulsi che sono nella nostra propria mente sono originati dalle tre maculazioni, karmica, « particoliforme », e māyica. La conoscenza, che s'identifica colla coscienza, si traduce, appunto allo scopo di pacificarli, nell'insieme dei princìpi esteriori, da cui procede il corpo, e si manifesta così come azione, e quindi come yoga, il quale si basa su di una dissoluzione dei princìpi nella coscienza.

[154-155] Anche nella stessa vita ordinaria, infatti, l'idea interiore, « io vado », traducendosi nel corpo, nello spazio e nei sensi, si trasforma nell'azione di andare. Anche ciò che chiamiamo azione non è perciò altro che conoscenza. Quanto dunque abbiamo enunciato [74], che cioè solo la conoscenza è in grado di fornire la liberazione, è pienamente giustificato.

[156-157] La liberazione, infatti, non è altro se non la rivelazione della natura propria, la quale, a sua volta, è

71. Il pensare cui qui ci si riferisce è l'idea: « Tutto ciò non è altro che il sé ». Vedi su tutto questo, il cap. IV, *passim*, e così pure il *TS*, cap. IV.

72. Vedi sopra, nota 65.

73. E quindi, come vedremo, d'azione. Lo yoga secondo la celebre definizione del *MV*, IV, 4*a*, è « considerato essere l'unione di una cosa con un'altra ».

74. Vedi sopra, 22.

semplicemente la (piena) coscienza del (nostro proprio) sé, non altro [75]. Le varie potenze – quella d'azione, etc. – che abbiamo descritte non sono diverse dalla natura della coscienza, poiché nessuna cosa che non sia coscienza può logicamente esistere e poiché non è (in questa scuola menzionato e) descritto alcun soggetto possessore di qualità (*dharmin*).

[158] Secondo le sacre scritture scivaitiche, infatti, a differenza della scuola di Kaṇāda, non esiste (soggetto o) supporto alcuno, cui appartengono, a mo' di qualità, le potenze [76].

[159] Se, infatti, le potenze di conoscenza, azione, volontà e via dicendo fossero da esso diverse, la nostra teoria dell'unicità di Śiva risulterebbe sprovvista di ogni realtà.

[160] La verità è dunque questa, che cioè la coscienza, che è poi libertà, nella misura che è discorsivamente considerata (*vivicyamānam*) si fenomenizza in forma di molteplici potenze.

[161-162] Il fatto poi che la liberazione non è altro che la rivelazione del sé dirime la possibile obiezione, che, cioè, in base al principio che non sempre da una causa nasce un effetto [77], anche colui che possiede la conoscenza possa essere non liberato. Il non esserci infatti per noi, fra la conoscenza e la liberazione, un rapporto di causa-effetto reale elimina decisamente questa conseguenza.

[163] Lo stato di «grossezza» (materialità) che l'azione – la quale è, come si è detto, naturata di conoscenza – porta in sé, fa sì che in essa si possano vedere le forme più svariate.

[164] I mezzi compresi nel «mezzo basato sull'azione» si dividono in mezzi basati sul corpo e mezzi basati sulla realtà esteriore [78], e, grazie alle varie divisioni e suddivisioni secondarie, sono senza numero.

75. Vedi sopra, 31.
76. Vedi sotto, IX, 74*b*, 75*a*.
77. Il principio generalmente accettato cui qui allude Abhinavagupta è quello secondo cui «le cause non sono di necessità provviste di effetti», enunciato da Dharmakīrti (*PV*, *svavṛtti*, 4; vedi anche *NB*, comm. di Dharmottara, II, 32).
78. Tale mi sembra il senso, anche secondo il commento di J, dell'espressione *grāhyabāhyavibhedinām*. *Grāhya* significa, letteralmente, «percepibile», etc.

[165] Tutto ciò dimostra l'insussistenza di quanto alcuni dotti hanno insinuato, che cioè la diversità nei mezzi comporterebbe anche diversità nella liberazione.

[166] Nonostante le cause possano essere diverse, il risultato, cioè la distruzione, scomparsa, dileguamento della maculazione o della potenza che la determina, è tuttavia unico, non altrimenti di quanto accade circa la distruzione, etc. di una cosa insenziente, come, per esempio un vaso [79].

4.
INTERPRETAZIONE DELLE STT. 21-23 DEL CAP. II DEL MĀLINĪVIJAYA, CONCERNENTI I MEZZI DI REALIZZAZIONE

[167] Queste tre specie di mezzi sono state insegnate da Parameśvara stesso, nel Mālinīvijayatantra, laddove sono spiegate le compenetrazioni.

[168] « La cosiddetta compenetrazione " divina " (*śāmbhava*) è quella che nasce in uno senza che nulla pensi, grazie ad un'intensa protesa percezione (*guruṇā pratibodhataḥ*) ».

[169] « Quella compenetrazione che si ottiene solo meditando una cosa colla mente, senza l'intervento del profferire (*uccāra*), (etc.), è chiamata col nome di " potenziata " (*śākta*) ».

[170] « Quella compenetrazione che nasce in virtù del profferimento (*uccāra*), delle pose del corpo (*karaṇa*), della meditazione (*dhyāna*), dei fonemi (*varṇa*) e della formazione dei supporti (*sthānaprakalpana*) è correttamente chiamata col nome di " particoliforme " (*āṇava*) » [80].

79. Se l'interpretazione di J, da me seguita nella traduzione, è, come credo, corretta, il termine *madhyataḥ* nel primo pada è corrotto, e, al suo posto, doveva esservi una qualche parola di senso affine a quelle immediatamente precedenti.

80. Queste tre « compenetrazioni » formano rispettivamente l'argomento dei capp. III, IV, V e segg.

a) *Il mezzo di realizzazione «divino».*

[171] Coll'espressione «senza che nulla pensi» si allude a questo, che cioè, in tale mezzo, le rappresentazioni differenziate non hanno alcuna applicazione e che appunto per ciò, secondo ch'è descritto, si ha un'immediata presa di possesso di ciò che è da conoscere (*jñeyasamāpatti*).

[172] Ora questa come si verifica? In virtù, dice il Signore, di una percezione rivolta verso ciò che è da conoscere, intensa (*guruṇā*), intensissima, che immediatamente si sviluppa ed afferma dentro di noi.

[173*a*] Secondo questa nostra spiegazione, il suffisso *taḥ* ha valore di strumentale. Le due parole possono però anche essere intese come non concordanti fra loro [81].

[173*b*-174*a*] La penetrazione (*āveśa*) (menzionata nella stanza) consiste nell'assunzione della natura suprema, preceduta e determinata dalla sparizione della nostra natura individua di esseri non liberi. Tale assunzione proviene da Śambhu, l'originale, inseparato dalle sue potenze.

[174*b*-176*a*] Il senso di tutta la frase è quindi il seguente, che, cioè, ciò che è da conoscere, essendo il nostro cuore limpido al massimo grado, si afferma in noi illuminandosi di per se stesso, indipendentemente da ogni rappresentazione mentale (*niścaya*), immediatamente adombrando il soggetto pensante (limitato) riflesso nello specchio della mente, e manifestandosi gradatamente (*tāratamyataḥ*) in tutta la sua maestà.

[176*b*-178*a*] Il conoscibile (ciò che è da conoscere) è duplice, nel senso che può essere costituito o dalla coscienza nella sua purezza (*cinmātram*) o dalla realtà insenziente (*jaḍa*). Ora il primo è formato ad arte [82] (*kalpita*) e l'altro reale e verace. Tali le due specie del conoscibile. La compenetrazione da parte del conoscibile insenziente è caratterizzata (da una identità-non identità) come un'immagine riflessa e quella da parte della coscienza, da una pura e semplice identità.

81. La stanza cit. dev'essere in tal caso tradotta: «grazie ad una protesa percezione, per opera del maestro (*guruṇā*)».

82. Da Śiva stesso, per consentire l'insegnamento, la meditazione etc.: sopra 73, 74.

[178*b*-179*a*] La compenetrazione « divina » consiste perciò in una forma di coscienza non discorsiva (*avikalpa*) che, indipendentemente da meditazioni, etc., raggiunge uno stato di identità con Śiva.

[179*b*-180*a*] Le rappresentazioni mentali che, grazie ad esso (conoscere non discorsivo), si sviluppano susseguentemente raggiungano pure (se così volete) uno stato di identità con Śiva. Esse, in ogni modo, non hanno più alcuna strumentalità (*upāyatā*).

[180*b*-181*a*] Coloro secondo cui l'esistenza della conoscenza non discorsiva è provata da quella discorsiva, son da noi rifiutati. La conoscenza discorsiva si limita infatti a riconoscere cose che sono già state determinate (*siddha*) [83].

[181*b*-182*a*] La forma propria in cui si manifesta il conoscere discorsivo, cioè, « (è stato) percepito » è cosa a tutti evidente. La forma « io percepisco » è da essa invece assunta in forza di un'unificazione col conoscere non discorsivo.

[182*b*-183*a*] La determinazione (*siddhi*) di una cosa è semplicemente il suo apparire nel conoscere non discorsivo. Essa non è affatto dovuta al conoscere discorsivo, che non si trova in dipendenza alcuna dalla cosa stessa.

[183*b*-184*a*] L'essere la coscienza dipendente o indipendente dal conoscere discorsivo è semplicemente una libera espressione della sua purità o impurità.

[184*b*-185*a*] Anche di notte un gioielliere fra moltissime gemme viste appena quanto dura un lampo sa scorgere questa o quella particolarità [84].

[185*b*-186*a*] Questa purità della coscienza può, da parte sua, dipendere da pratica svolta in passato o dalla volontà del Signore, priva, com'essa è, di ogni restrizione. Ma tutto ciò sarà discusso più avanti [85].

[186*b*-187*b*] Di questa compenetrazione vi son poi, secondo il *Mālinīvijaya*, cinquanta varietà, determinate dalla compu-

83. La referenza è qui sia ai logici buddhisti secondo cui le varie attività e comportamenti (*vyavahāra*) erano fondati sul pensiero discorsivo (*vikalpa*), sia a quei maestri scivaiti che, come Lollaṭa, ne erano influenzati (cfr. *MVV*, I, 764*b*-778*a*). Vedi, sotto, 228.

84. Vedi sotto, 229.

85. Vedi sotto cap. XIII, etc. (J).

tazione dei diversi aspetti che offrono tre fra i trentasei princìpi [86]. I tre princìpi anima, sapienza e potenza, compresi nei trentasei, possiedono infatti rispettivamente quattro, dieci e tre aspetti diversi [87].

[188*a*-189] I tre princìpi anima, sapienza e potenza pervadono infatti tutti gli altri [88]. Questa è la ragione per cui sono stati enumerati separatamente dagli altri, che non sono pervadenti. Rispettivamente poi essi sono impuri, puri-impuri e puri sicché sono differenti anche l'un l'altro.

[190-191] Gli elementi (lett. gli esistenti, *bhūta*) sono percepiti direttamente e perciò appunto sono elencati separatamente dagli altri princìpi, che son conosciuti attraverso inferenze che vanno dall'effetto alla causa. La ragione per cui si chiamano *bhūta* è appunto questa. « Esistente » è infatti ciò che tutti percepiscono come reale. Ora questa qualità è riconosciuta in tutti e quattro gli elementi, e, insieme con essi, anche allo spazio.

[192-195] « Ma (dirà qui alcuno) nel *Mālinīvijaya* era stato annunciato che si sarebbe discussa la compenetrazione nella potenza di Rudra, caratterizzata dall'esser quintuplice. Qual è dunque l'opportunità di questa descrizione della penetrazione concernente gli elementi? Se ci venite a dire che essa è fatta per incidenza, questa vostra conclusione non mi sembra qui possibile. Le persone mutevoli e capricciose poco infatti ci piacciono! » La differenza (tale la mia risposta a quest'obiezione), la differenza fra gli elementi e Parameśvara è sostenuta soltanto nelle scuole dualistiche, ma da noi è negata [89]. Tutti i trentasei princìpi come, del resto, qualsiasi altra cosa che (per assurdo) esistesse, non sono altro che

86. Sui vari princìpi (*tattva*) vedi sotto, cap. IX, *passim*.

87. Vedi *MV*, II, 17-19. Questi cinquanta aspetti son propri di ognuna delle tre compenetrazioni anzidette (33 + 4 + 10 + 3 = 50).

88. La pervasione del principio anima si estende, precisamente, fino a māyā; quella del principio sapienza fino a Sadāśiva; e quella del principio potenza, fino a Śiva (J). Sul significato e valore del termine pervasione vedi IX, 308*b*-310 e nota.

89. L'obiezione perde quindi ogni senso, non essendo i detti elementi altra cosa da Rudra.

la grande Dea, la potenza di Rudra, che non conosce restrizioni.

[196] Questa appunto è la ragione per cui nel secondo capitolo dello stesso *Mālinīvijaya* è (sostenuta e) descritta l'onniformità della terra, etc., in ragione di quindici suddivisioni e via dicendo [90].

[197] Il caso presente può essere perciò paragonato a quanto accade nella percezione, quando una cosa che ci sta davanti viene conosciuta nella sua indivisa totalità, proprio in forza delle percezioni parziali delle sue qualità, etc. [91].

[198-200] Coloro perciò che, grazie ad una purificazione del loro conoscere discorsivo, suscitata dallo studio delle scritture (*śruta*) [92] si addentrano [93] in Parameśvara, nell'Onnipresente, attraverso le sue qualità (tali, per esempio, l'essere esente da conoscere discorsivo, l'indefettibilità, la superiorità, la maestà), le quali per essere forme di potenza sono coinerenti (e indivise), attraverso, dico, le sue qualità, tutte o anche in parte soltanto, – costoro, grazie (per dir così) all'acuirsi di queste qualità, manifestantesi nell'interno delle loro varie rappresentazioni discorsive, arrivano infine al soggetto di esse, pieno di esse tutte, nella sua indivisa totalità.

[201] Questa appunto è la ragione per cui Vidyāpati [94] disse: « *Se la conoscenza sensoria* (akṣaja) *non percepisse la Tua natura propria in base a delle differenziazioni, le varie distinte percezioni che si delineano dentro ognuno di noi non si produrrebbero più* » [95].

90. Vedi *MV*, II- 1-7*a*. La detta divisione dei princìpi è discussa sotto, X, *passim*.

91. Così attraverso queste compenetrazioni parziali, la compenetrazione totale.

92. Sulle tre forme di conoscenza *śruta*, *cintā* e *bhāvanā* vedi *MV*, IV, 28 segg. e sotto XIII, 327.

93. Lett. « onorano », « venerano » (*upāsate*).

94. Un maestro Scivaita, autore di una laude (*stotra*), chiamata *Pramāṇastotra* o *Anubhavastotra*. Il *Pramāṇastotra* è citato anche sotto, IX, 173; XIII, 128; XIV, 9; XVII, 115.

95. Leggo °*kṣajākalpanena*, etc., per °*kṣajā kalpane na*, come vuole J. Il senso è lo stesso. L'espressione *kalpane* è commentata da J con *niyatatattaddharmaviṣayatvena bhedanam avalambhya*. Quanto al concetto, vedi DhK, *PV*, I, 58 e la nota a p. 178 (ed. cit.). Questa stessa stanza è citata da Rāmakaṇṭha nel suo commento ms. al *Kiraṇatantra*, I, 9.

[202-206] « Quella realtà materiata dei raggi delle sue proprie potenze (così è detto nel *Mataṅgatantra*) [96] è variamente specificata come luogo di manifestazione del Signore, e via dicendo. Luminosa che sia (la potenza), essa pure è tutta brillante, immobile, incrollabile. (La potenza), è quel grado supremo, sottile, onnipresente, naturato di ambrosia, privo ormai di velami, pacificato, proteso verso la sola vera realtà, astratto da fine e principio, puro, pensato, metaforicamente, come il corpo (stesso della suprema realtà) [97] ». La causa e lo scopo di tale metafora son queste, che l'inverarsi in tutta evidenza di esso, cioè il rapido identificarsi con esso ha, come mezzo di realizzazione, la potenza. Tutti i vari attributi (*dharma*), ossia le cosiddette potenze, son venerate in questa o quella forma, ad esse conveniente, appunto perché possa attuarsi tale identificazione (col soggetto che le possiede).

[207] Di queste potenze, poi, alcune ne possono abbracciare altre infinite ed altre un numero limitato soltanto, in base al principio della *dhavatā* [98] e dell'essere (*sattva*), secondo che siano più o meno vicine (alla coscienza) [99].

[208-209] L'aver, quindi, una natura propria perfettamente piena, la luminosità, l'essere naturato di coscienza, la bhairavità (sono qualità che) abbracciano tutte le universe potenze, in quanto che onnipervadenti. Le qualità di Sadāśiva, etc., invece, non pervadono i piani di realtà ad esse superiori, ed abbracciano quindi (solo) potenze d'ordine inferiore. (Le perfezioni ottenute mutano) secondo la maggiore o minore vicinanza (alla coscienza) di ciò che è adorato.

96. *Mataṅgat.*, III, 1-3*a*. Secondo Abhinavagupta, queste stanze confermano il concetto precedentemente espresso, cioè che la suprema realtà è illuminata da una o più delle sue infinite potenze.

97. In altre parole, queste espressioni convengono in senso primo al soggetto possessore di potenza e solo metaforicamente alla potenza.

98. Il *dhava* è una speciale pianta (*Grislea Tomentosa* o *Anogeissus Latifolia*) e la *dhavatā* il *genus* che comprende i vari individui *dhava*. L'essere (*sattva*) è il *genus* che comprende tutto ciò che partecipa dell'esistenza.

99. Vedi sopra, 67 segg.; 91; sotto, IX, 1-6.

[210] Questo processo [100] fa parte del cosiddetto mezzo « potenziato » che si basa sul conoscere discorsivo. Esso è stato tuttavia qui accennato, poiché (il mezzo « divino »), esente da conoscere discorsivo, è giusto il contrario di esso (*pratiyogin*).

[211] Colui che ha intrapreso il cammino del conoscere non discorsivo, poco importa quale sia la strada che scelga, dalla terra fino a Sadāśiva, si identifica per essa con Śiva.

[212] Quando il cuore è immacolato e v'ha una luce che illumina il piano sommo e splendente, allora, per mezzo di essa, si ottiene un'immedesimazione col supremo Śiva, colla coscienza.

[213] Tale, secondo l'opinione del discepolo di Sumati [101], questo mezzo eccellente, parte della suprema potenza di volontà, cioè a dire la compenetrazione « divina ».

b) *I mezzi di realizzazione « potenziati » e « particoliformi »*.

[214] Esponiamo adesso la compenetrazione «potenziata». Il pensiero (*cetaḥ*) abbraccia chiaramente la mente, il senso interno ed il senso dell'io, è naturato di conoscere differenziato ed è quindi materiato di māyā – sebbene in realtà sia anch'esso volontà, etc.

[215] Nonostante il mezzo « potenziato » si esplichi attraverso (le funzioni dei summenzionati tre organi, cioè) la determinazione, l'immaginazione e la presunzione e sia quindi un'espressione di māyā, esso, alla fine, (sfocia in un) conoscere non differenziato.

[216] Nell'anima decaduta, lo stadio non differenziato del conoscere equivale sì a quello « divino », ma difetta di pienezza, a causa dello stato miserabile in cui versa allora il soggetto pensante. Questo tuttavia eliminato, esso si effonde in tutto il suo splendore [102].

100. Esposto sopra, nelle stanze 198-210.
101. Śambhunātha. Vedi sotto, l'*Appendice* X.
102. Determinato, cioè, dai mezzi « divini ». La concezione espressa in questa stanza è stata chiaramente formulata da UD nella sua *ṭīkā* alle *PK*, colle parole: *tasyāṃ daśāyāṃ aiśvaro bhāvaḥ paśor api*, cioè

[217-218] Il medesimo si ripete, *mutatis mutandis*, nel mezzo di realizzazione « potenziato ». Nello stadio discorsivo del conoscere, (caratteristico di esso), la conoscenza e l'azione, infatti sono sì evidenti, ma, a causa di quanto è stato detto sopra, si trovano allora in uno stato di contrazione. A colui che si dedica a dissolvere il peso di questa contrazione, ecco dunque che sovviene la potenza, che, fiammeggiante, provoca infine la desiderata manifestazione interiore (*antarābhāsa*).

[219] Ma (dirà qui alcuno) il conoscere discorsivo è allora assente nei mezzi « particoliformi »? Esso è presente (io rispondo) anche nei mezzi « particoliformi », soltanto che è allora mediato da altro (*anyopāya*). Dei mezzi « potenziati » Parameśvara ha detto invece che son privi « del profferimento » (*uccāra*).

[220] Nella parola « profferimento » il plurale sostituisce l'espressione « eccetera ». (Il profferimento, le pose, etc.) sono infatti assenti nel mezzo « potenziato ». Lo stato di potenza (*śaktitā*) è in effetto differenza-non differenza (*bhedābheda*).

[221] La « particola » coincide infatti colla differenziazione in tutta la sua evidenza. Il mezzo a lei proprio è qui chiamato « particoliforme ». Esso consiste in rappresentazioni e determinazioni d'ordine discorsivo e (sfocia) infine in un conoscere non differenziato.

[222] « Ma (obietterà qui alcuno) né la mente, né il senso interno, né quello dell'io, né l'anima possono pervadere Śiva, come quelli che pervadono soltanto le realtà ad essi inferiori. Come dunque si è potuto dire una cosa simile? » [103].

[223] In realtà, per noi (io rispondo) la mente, etc., non sono altro che Śiva, il quale prima occulta la sua natura propria, e poi, attraverso questa stessa mente [104], etc., risplende autoluminoso.

« in questo stato, i. e., nel momento prediscorsivo del conoscere si ha il piano di Īśvara anche per una persona ordinaria ». La *ṭīkā* di UD non è, com'è noto, venuta ancora alla luce. Il passo in questione è commentato da Abhinavagupta nella *BV*, I, 75.

103. Che, cioè, la mente, etc., possono fungere da mezzo per raggiungere Śiva.

104. Lett. « così » (*tathā*). *Tathā* è comm. da J *buddhyādyupāyāsādanakrameṇa*.

[224-225] Questo stesso concetto è chiaramente espresso anche nelle scritture dualistiche, quali il *Mataṅgatantra*, etc.[105], laddove si dice che la luce di Śiva, pervasore di tutti i princìpi a Lui inferiori, risplende in tal modo, che la realtà suprema si manifesta anche nei piani della mente e del senso interno.

[226] Queste compenetrazioni sono ambedue dirette verso il mare del conoscere indifferenziato, ché senz'affermarsi in esso nulla esiste.

[227] Tale la ragione per cui il Signore ha detto che « Quanto al frutto, cioè alla coscienza, non conviene che i savi immaginino differenza alcuna » [106]. In questa stanza è anche indirettamente indicata la preminenza dell'immaginazione.

[228] Anche secondo coloro che pensano come la validità (*prāmāṇyam*) del conoscere non differenziato dipenda da quello differenziato, la validità della conoscenza non differenziata è determinata da una serie di rappresentazioni differenziate [107].

[229] Vero intendente di gemme è, in effetto, chiamato colui che, senza conoscerne prima la loro vera natura, attraverso una meditata successione di mezzi e di determinazioni differenziate, ne ha infine ottenuto una conoscenza che non ha bisogno di mezzi ed è priva di rappresentazioni differenziate [108].

[230] Il mezzo « divino », secondo ch'è stato detto, è naturato di non differenziazione, il mezzo « potenziato » di differenziazione-non differenziazione, ed il mezzo « particoliforme » di differenziazione.

[231] Tutto il vario spiegamento delle azioni rituali che esporremo più avanti [109] appartiene all'infimo conoscere di questi tre, cioè a quello caratterizzato dai mezzi particoliformi.

105. J rimanda a *Mataṅgatantra*, III, 20.
106. *MV*, II, 25*a*.
107. Vedi sopra, 180, 181.
108. Vedi sopra, 184*b*, 185*a*.
109. Nei capp. XV segg.

[232] L'azione, infatti, non è altra cosa dalla conoscenza, bensì la conoscenza stessa, che assunta una forma successiva, in vista dei mezzi di realizzazione, prende, com'è stato già detto, il nome di azione.

c) *Il maestro e la sua famiglia spirituale.*

[233] Visto dunque che le nozioni di « sé » e di « altri » sono ugualmente (irreali ed) immaginarie (*kālpanika*), quali e quanti siano coloro con cui il maestro risplende unito, egli forma un unico sé con essi tutti, e, come tale, vien chiamato « perfetto » (*siddha*) e « liberato » [110].

[234-236] Quale che sia l'estensione della sua famiglia spirituale (*saṃtāna*), tanto, secondo si dice, è il maestro, naturato di retta conoscenza; ond'è che quando (qualcuno della sua famiglia spirituale si libera) è egli stesso che si libera col suo stesso sé. Quanto si dice, che, cioè colui che ha la conoscenza conduce a salvamento la propria famiglia spirituale, è cosa chiaramente provata, sì dal ragionamento e sì dalle scritture – proprio perché tanto è il maestro, nel senso che egli e la sua famiglia formano un'unità.

[237-238] E con ciò, coloro che qui obiettano: « La liberazione è provocata dalla conoscenza. Come posson dunque l'iniziazione, etc., che sono azioni, determinare la liberazione? Se d'altro lato, come voi fate, si dice che essa è naturata di conoscenza, la conoscenza, allora, potrebbe sì liberare coloro che la possiedono, ma sarebbe assurdo sostenere che essa può liberare anche coloro che non sono tali » –, costoro, dico, sono stati radicalmente confutati.

[239-240] Quanto poi è sostenuto da altri, che cioè la maculazione è una sostanza, né più né meno delle cataratte, etc., che coprono la vista, e che essa è soppressa dall'azione rituale, cioè dall'iniziazione, che agisce a somiglianza del collirio, etc., tutto ciò noi lo confuteremo più in là (la falsità di quest'opinione è in effetto dimostrata vuoi dal ragiona-

110. Sulla famiglia spirituale, vedi sotto, XXVIII, 194-212.

mento, vuoi dalle scritture), non senza esporre qual è la vera natura delle tre maculazioni [111].

d) *Le quattro forme di conoscenza.*

[241] Tali, così, i mezzi, costituiti dalle tre potenze. Di questi, la base è la conoscenza inferiore, superiore a questa è la mezzana ed ancora superiore la prima.

[242-244] Superiore anche a questa, v'è infine la conoscenza priva di mezzi [112], etc., che, riposata nella potenza di beatitudine, prende qui il nome di « senza superiore » (*anuttara*) [113]. Questo conoscere che si illumina di per se stesso, che anche le Vidyā, i Vidyeśvara [114], etc., difficilmente possono raggiungere, è esposto nel *Siddhāyogeśvarīmata*. Esso è inoltre chiaramente indicato nel diciottesimo capitolo del *Mālinīvijaya*, colle parole: « L'insegnamento di esso non ha luogo se Śaṅkara non è propizio » [115].

[245] Queste quattro forme di conoscenza, che dànno, come frutto, perfezione o liberazione, sono appunto l'argomento che noi trattiamo in quest'opera, chiamata « Luce delle Sacre Scritture ».

e) *L'enunciazione, la definizione e l'investigazione* [116].

[246] A questo proposito, tutto ciò che qui interiormente o esteriormente si cogita appare dapprima in una forma generica, non specificata.

[247] Questa conoscenza il cui oggetto (*ākāra*) è, come si è detto, generico e non specificato e che è, quindi, indefinibile, è il dubbio. Il soggetto, supporto delle qualità,

111. Vedi sotto, IX, 62 segg.; XIII, 416 segg.

112. Discussa sotto, nel cap. II.

113. Vedi su questo termine sopra, 5 e nota.

114. Vedi su queste entità solitamente sinonime di mantra e mantreśvara IX, 53*b*-55*a*; X, *passim*; XV, 309-312.

115. Questo verso non figura nel testo edito del *MV*. Esso è citato anche nella *BV*, vol. III, p. 40.

116. Sull'enunciazione, etc., vedi *Vātsyāyana*, *Nyāyasūtra*, I, 1, 2 « La scienza del ragionare procede attraverso tre processi: l'enunciazione, la definizione e l'investigazione. L'enunciazione è la mera menzione per nome delle categorie; la definizione consiste in quel carattere o proprietà che serve a differenziare ciò che è stato enunciato; e l'investigazione è la disamina particolareggiata di ciò che è stato enunciato e definito ».

dev'essere tuttavia determinato (*niścita*), ché, altrimenti, esso dubbio non può aver luogo.

[248] Nell'espressione: « Questo che cos'è? » la quale è la forma primaria (*mukhya*) del dubbio, la parte « questo » è ben determinata. Il dubbio, in effetto, consiste in questo, che le qualità (*dharma*) quali, ad esempio, l'esistenza, la non esistenza, etc., difettano di specificazione.

[249] L'espressione « Che cosa? » allude semplicemente ad una cosa il cui aspetto (*ākāra*) difetta di un definito contorno (*anunmudritākāra*), né ha altro significato.

[250] La nozione « Questo è un tronco d'albero o un uomo? » è sì una forma di dubbio, ma non quella primaria, in quanto che essa implica la determinazione (*niścaya*) di un certo numero di qualità comuni.

[251] Il dubbio, inoltre, provocato, (come si è detto) da questo, che i due termini fra cui ondeggia non sono enucleati richiede necessariamente la presenza della parte « Che cosa? », altrimenti è semplicemente un'alternativa.

[252-255] Quanto è qui chiamato « enunciazione » (*uddeśa*), interrogazione, dubbio, non è altro, perciò, che il primo manifestarsi d'una cosa in una forma non ancora enucleata. La stessa autocoscienza, così, prendendo a svolgersi attraverso lo svolgersi stesso della realtà, che si presenta (dapprima) in un aspetto non enucleato, assume la sembianza di discepolo, prendendo il nome di interrogatrice. In altre parole, la coscienza, nonostante continui a partecipare pur sempre, dopo tale fase evolutiva, dei moti della nascita e del riassorbimento, la coscienza, dico, in séguito all'occultamento della determinata cogitazione interiore (a lei propria), prende il nome di interrogatrice, limitatamente a tutte quelle cose chiaramente sviluppate esteriormente, rispetto alle quali essa tuttavia si presenta in un modo, per dir così avviluppato (*anunmīlita*).

[256] La coscienza, in questo nostro piano fatto di maestri e discepoli si converte, così, di per se stessa, in domanda e risposta [117]. Le differenze corporee sono infatti insostanziali.

117. Parafrasi di *SvT*, VIII, 31*b*, 32*a*.

[257] Molteplici sono infatti le forme che d'un subito la coscienza, proprio perché coscienza, manifesta esteriormente, prima a lei interiori, generiche e particolari.

[258] L'emissione della generalità (*sāmānya*) consiste nell'emissione di una cosa destinata, nel prossimo futuro, ad essere precisata da un certo numero di elementi particolari non ancora emessi.

[259] Quando l'emissione di questi elementi particolari cessa, solo allora e non altrimenti, neppure in dieci milioni di evi, si ha la determinazione (*nirṇaya*), determinata dall'appagamento del soggetto pensante.

[260] La precisa manifestazione della realtà (in tutti i suoi particolari) proprio in quella data forma grazie ad una energica presa di possesso della nostra propria forza (*vīrya*), prende il nome di definizione (*lakṣaṇa*), risposta, determinazione.

[261] L'investigazione (*parīkṣā*), che ha come oggetto tutte le qualità dianzi determinate, cui essa sussegue, è, infine, costituita da una ripetuta enunciazione e definizione.

[262] Questi tre momenti dell'enunciazione, della definizione e dell'investigazione sono in tutti gli esseri viventi, patenti nei quattro mezzi del conoscere, cioè a dire la percezione diretta, l'inferenza, l'analogia e l'autorità.

[263-266] L'enunciazione è indifferenziata, la definizione è differenziata, l'investigazione consiste in una serie di rappresentazioni differenziate che ha per oggetto la percezione diretta precedente. Se, per esempio prendiamo la nozione « In questo monte, c'è fuoco, perché c'è fumo » la enunciazione è, semplicemente, « questo monte », la definizione, « c'è fuoco, perché c'è fumo », e l'investigazione l'analisi consapevole della legge di concomitanza, etc. (Analogamente, nella nozione « Quest'animale, simile alla vacca, ha il nome di *gavaya*), l'enunciazione è l'idea « quest'animale », la definizione « simile alla vacca, ha il nome di gavaya », e l'investigazione il resto. (Il medesimo può dirsi a proposito della frase « Chi desidera il cielo, sacrifichi coll'agniṣṭoma », etc.). L'enunciazione equivale qui a « Chi desidera il cielo », la

definizione a «sacrifichi» e l'investigazione al resto, ossia «coll'agniṣṭoma, etc.».

[267-268] Non basta. La cosiddetta enunciazione consiste nell'emissione di una cosa suscettibile di essere precisata da una futura emissione di altre rappresentazioni differenziate, desiderate dal soggetto pensante. Tutti questi elementi, prossimi ad essere emessi, la coscienza li vede (*cinute*) infatti allora in tutta la loro estensione, ché, non misurata, com'essa è, dal tempo, discerne tutto quanto nasce nel tempo, passato, presente e futuro.

[269] La cosiddetta definizione è una forma di coscienza, in cui l'emissione delle parti non ancora emesse coincide con un riassorbimento di quelle già emesse [118] – riassorbimento che concerne le parti non chiaramente affermate.

[270] L'investigazione consiste nei vari moti delle emissioni e riassorbimenti dei susseguenti momenti conoscitivi. La minore o maggiore estensione di essa riposa nella volontà del soggetto pensante.

[271-272] Questi tre momenti equivalgono alla Veggente, alla Mezzana e alla Corporea [119], alla Dea Parā, Parāparā ed Aparā, e consistono, in ultima analisi, nelle anzidette tre potenze di volontà, etc. Tutto il vario svolgersi delle nostre azioni si basa unicamente su di esse.

[273-274] Nell'insegnamento di Parameśvara, costituito, come si è visto, da tali domande e risposte, le cinque relazioni sono pertanto dominate dalla relazione suprema, ché, com'è detto nella *Ratnamālā*, «la relazione grande, quella intermedia, quella divina, quella divina-non divina, e quella non divina son tutte materiate di quella suprema» [120].

[275] La cosiddetta relazione è l'identità (che si viene a stabilire) fra i due distinti soggetti che domandano e rispon-

118. L'emissione o creazione riguarda gli aspetti particolari, etc., ed il riassorbimento quelli generici.

119. Su questi tre gradi della parola vedi sotto, III, 234 segg.

120. Le cinque relazioni son costituite dalla trasmissione delle scritture da Śiva a Sadāśiva, da questi ad Anantanātha, da questi a Śrīkaṇṭhin, etc., da questi agli ṛṣi, da questi agli uomini. Vedi anche sotto, XXXVI, *passim*.

dono. L'aspetto supremo di essa consiste nel rivelarsi dell'identità in tutta la sua pienezza.

[276] Le altre relazioni enunciate nelle scritture debbono essere anch'esse considerate alla luce di questo principio, affinché i risultati desiderati, etc., possano manifestarsi in tutta la loro pienezza.

[277] Così la coscienza, questa dea, che per sua propria natura ed in ogni tempo, costituisce la vita stessa dell'enunciazione, etc., la dea, dico, si manifesta in forma di tutte le scritture.

f) *Enunciazione dei vari argomenti trattati nella Luce delle Sacre Scritture.*

[278-284*a*] Si fa adesso enunciazione dei vari argomenti contenuti in quest'opera, in forma prima sommaria e poi particolareggiata. Questi sono:

1. Le varie forme di conoscenza.
2. La compenetrazione senza mezzi di realizzazione.
3. Il mezzo supremo (o « divino »).
4. Il mezzo « potenziato ».
5. Il mezzo « particoliforme ».
6. Il mezzo del tempo.
7. Il sorger delle ruote.
8. Il cammino dello spazio.
9. Il cammino dei princìpi.
10. La divisione dei princìpi.
11. Il cammino delle forze, etc.
12. La messa in opera del cammino.
13. Le cadute di potenza e le oscurazioni.
14. L'esordio dell'iniziazione.
15. L'iniziazione attinente ai « regolari ».
16. L'iniziazione attinente ai « figli spirituali ».
17. Le varie cerimonie concernenti i medesimi.
18. L'iniziazione ristretta.
19. L'iniziazione dell'uscita immediata (dal corpo).
20. L'iniziazione dell'alleggerimento.
21. L'iniziazione di assenti.

22. L'estrazione dei segni.
23. La consacrazione.
24. L'ultimo sacramento.
25. Il rituale delle offerte *post mortem*.
26. Le discipline post-iniziatiche.
27. L'adorazione del liṅga.
28. I vari giorni d'adempimento, il rito dei sacri cordoni e le cerimonie occasionali.
29. Il rituale segreto.
30. I vari mantra.
31. Il maṇḍala.
32. Le mudrā.
33. Il raduno.
34. La penetrazione della natura propria.
35. L'incontro delle scritture.
36. La trasmissione delle scritture.
37. L'esposizione di come la scrittura da eleggere (sia quella scivaita).

[284*b*-286] Il savio che studi assiduamente il contenuto di questi trentasette capitoli diventa Bhairava in persona. E colui la cui conoscenza si estende ai detti trentasette diventando Bhairava, che v'è, dico, di strano se il suo sguardo può far sì che le particole si identifichino anch'esse con Bhairava? Tale l'enunciazione sommaria. Passiamo adesso a quella particolareggiata.

[287-327*a*] 1. Nel (primo) capitolo che tratta delle varie specie di conoscenza, v'è via via, ordinatamente, enunciazione di tutto.

2. Nel secondo capitolo si parla di quella particolare compenetrazione, dove non è bisogno di mezzi.

3. Gli argomenti discussi nel capitolo dove si tratta di mezzi supremi sono il riflettersi del tutto nella coscienza, il graduale sorgere delle cogitazioni, l'essere queste inseparate dai mantra, etc.

4. Nel capitolo dei mezzi «potenziati» sono discussi la purificazione delle rappresentazioni differenziate, la vera natura del ragionamento, le caratteristiche dei maestri, l'inutilità dei vari membri dello yoga (a parte il ragionamento),

la futilità dei vari riti di adorazione esteriori, il sorgere delle ruote della coscienza, la forza dei mantra, la natura della vera recitazione, etc., la relatività delle proibizioni ed ingiunzioni.

5. Nel capitolo quinto, che tratta dei mezzi « particolari » gli argomenti discussi sono i mezzi mentali consistenti nella contemplazione, il profferimento attraverso la natura del soffio vitale, il profferimento attraverso la coscienza [121], la penetrazione dentro la suprema realtà, i segni caratteristici del cammino, le pose del corpo, la vera natura del fonema.

6. Il capitolo dedicato alla natura del tempo contiene la misura del movimento respiratorio, la disamina dei (vari periodi) d'un giorno e una notte, dei transiti (del sole da un asterismo zodiacale all'altro), etc., le varie specie di riassorbimento, il sorgere dei fonemi.

7. Nel capitolo che tratta del sorgere delle ruote sono esposte i diversi tipi di ruote, le varie specie di mantra e di vidyā.

8. Gli argomenti contenuti nel capitolo che tratta del cammino dello spazio sono la dimensione dei mondi, il riassunto di essi e la loro ripartizione nei princìpi.

9. Gli argomenti trattati nel nono capitolo, dove è spiegato il cammino dei princìpi, son due, ossia la natura del rapporto di causa-effetto ed il successivo svolgersi dei princìpi.

10. Nel capitolo dove si parla della divisione dei princìpi gli argomenti esposti sono la proprietà della realtà, il procedimento dei princìpi, la descrizione degli stati di veglia, etc., le varie specie di soggetti conoscenti.

11. Nel capitolo concernente il cammino delle forze, etc., si discute la natura delle forze, la divisione (del tutto) in uno, due, tre, cinque princìpi, etc., il processo del differenziarsi dei fonemi, la potenza che tutto sorregge.

12. Gli argomenti trattati nel capitolo concernente la messa in opera del cammino sono la meditazione secondo non differenziazione e la diminuzione del dubbio.

121. Leggi *cidātmanā* per *cidātmatā*.

13. Le materie trattate nel capitolo dove si investiga le cadute di potenza sono la superiorità delle scuole scivaite sul Sāṃkhya, la natura della maculazione, etc., le varie forme delle cadute di potenza, la dimostrazione della loro indipendenza, le diverse forme dell'oscurazione.

14. Nell'esordio dell'iniziazione gli argomenti toccati sono la rimozione dell'oscurazione, la conoscenza nella sua pienezza, l'inutilità dell'uscita volontaria (dal corpo).

15. Gli argomenti di cui si tratta nel quindicesimo capitolo consacrato all'iniziazione dei « regolari », sono, in sunto, l'esame delle attitudini dei discepoli, le varie specie di bagni, la scelta del luogo, i diversi tipi di proiezione generica, il vaso sacrificale ed il suo scopo, le sostanze (sacrificali) appropriate, l'adorazione esteriore, l'adorazione delle porte, l'entrata, la natura dello spazio, la purificazione del corpo, del soffio vitale, etc., le varie specie di proiezioni speciali, il vaso sacrificale speciale, l'adorazione del corpo, la proiezione ed adorazione del cammino nel soffio vitale, nella mente e nel vuoto, la superiorità (della propria scuola) su tutte le altre, l'adorazione di tutta la ruota, la presa di possesso del terreno, i cinque prodotti della vacca, l'adorazione della terra e di Gaṇeśa, l'adorazione dell'arma, il rito del fuoco, la purificazione attinente al fuoco, la soddisfazione e propiziazione, la preparazione del riso sacrificale, la bacchetta per i denti, l'ultima purificazione, il rito della mano di Śiva, la preparazione del letto, l'esame del sogno, il rituale delle « regole », le varie regole.

16. Nel sedicesimo capitolo è trattata la meditazione del maṇḍala, i caratteri degli animali da sacrificare in tutti i loro particolari, la soddisfazione e propiziazione del fuoco, l'infervoramento del proprio sé, la proiezione del cammino nel corpo del discepolo, le varie specie di elementi da purificare, purificatori, etc., le differenti iniziazioni, la proiezione suprema, la natura e lo scopo dei mantra, le diverse specie di congiunzioni.

17. Nei riti che trattano dei figli spirituali si tratta (inoltre) della preparazione dei cordoni, della purificazione

dei princìpi, della combustione dei legami, della congiunzione, dei diversi cammini.

18. Nel diciottesimo capitolo, dedicato all'iniziazione in ristretto, si parla dell'iniziazione priva di nascite e dei diversi tipi di mantra.

19. Nel capitolo dedicato all'uscita immediata dal corpo si parla dell'osservazione del momento opportuno [122], della proiezione della lama, etc., della circolazione nel corpo del discepolo (morente), del rito della brahmavidyā.

20. Tutto il contenuto del ventesimo capitolo si riduce a due argomenti soltanto, ossia l'esame dei (maestri) qualificati (alla speciale iniziazione di cui quivi si parla) [123], la purificazione interiore e l'iniziazione dell'alleggerimento.

21. Nel ventunesimo capitolo si tratta dei riti da eseguirsi a proposito di morti e di viventi (estratti), dell'insegnamento della rete, delle varie purificazioni e della loro maggiore o minor forza.

22. Gli argomenti esaminati nel capitolo dell'estrazione dei segni sono l'udizione (della vita passata del discepolo), il consenso, la purificazione, la liberazione dei peccati e la recisione del dubbio.

23. Nel capitolo dedicato alla consacrazione, si tratta dell'investigazione, della creazione d'un nuovo maestro, dei voti di costui, della sottrazione della conoscenza, delle distinzioni attinenti ai maestri, dello stato di adepto.

24. Gli argomenti trattati nel capitolo ventiquattresimo dedicato all'ultimo sacramento sono i soggetti atti a riceverlo, il rito di purificazione ed il suo scopo.

25. Gli argomenti di cui si parla nel capitolo venticinquesimo, consacrato all'offerta post-mortem sono lo scopo di essa ed il suo potere di conferire fruizioni e liberazione.

26. (I punti toccati nel ventiseiesimo capitolo [124]) sono lo scopo dei riti post-iniziatici, i riti d'adorazione perpetui e gli altri concernenti la superficie sacrificale.

122. Leggi *kālāvekṣā* per *kalāvekṣā*.
123. Leggi °*dhikāri*° per °*dhikāra*°.
124. Questa st. è probabilmente manchevole di due *pāda*.

27. Nel capitolo consacrato all'illustrazione dell'adorazione del liṅga si parla delle molteplici forme del liṅga stesso, dei rosari, e dei vari tipi di adorazione.

28. Gli argomenti contenuti nel ventottesimo capitolo, dedicato all'illustrazione dei riti occasionali, sono le varie sorta dei detti riti, lo scopo di essi, le diverse specie di giorni d'adempimento, le particolarità di essi, il rituale della ruota, l'adorazione di essa, il rito dell'offerta dei sacri cordoni, il rituale occasionale [125], lo scopo dei riti di adorazione nel giorno della nascita, della morte, etc., del maestro, l'esame della natura della morte, i riti concernenti l'unione colle yoginī, il procedimento da tenere nella spiegazione e nell'udizione (delle scritture), i riti d'espiazione per una trasgressione delle regole [126], e, infine, il rito d'adorazione del maestro.

29. Gli argomenti di cui si tratta nel ventinovesimo capitolo sono i differenti discepoli idonei, i riti kula concernenti i perfetti e le loro consorti, il metodo dell'adorazione, i caratteri della coadiutrice, il procedimento della dottrina segreta, l'iniziazione, la consacrazione, la transfissione [127].

30. Il trentesimo capitolo è dedicato alla decisione della natura dei mantra e della loro forza.

31. La necessità di esporre per esteso le varie specie del maṇḍala dei tridenti e dei loti, dello svastica «signore dell'etere», e via dicendo, mi ha indotto a dedicare a tali argomenti tutto un capitolo, il trentunesimo.

32. Gli argomenti contenuti nel capitolo trentaduesimo, consacrato all'illustrazione delle mudrā, sono la maggiore o minore importanza dei vari tipi di esse, la loro natura, la forza in esse insita, le diverse circostanze (in cui debbono essere applicate) [128].

125. Dopo la stanza 321*a* son caduti due *pāda*, che accennavano al *pavitraka* ed al rituale occasionale (*pavitrakavidhānaṃ ca naimittikavidhis tathā*, o qualcosa di simile).

126. L'espressione *śrutavidhiḥ* (apparentemente confermata da J in XXVIII, prima della st. 423) è secondo me, insostenibile. Il senso richiede qualcosa come *prāyaścittavidhiḥ*, etc. Il termine *śruta* è probabilmente una lez. corrotta da *cyuta* o *sruta* nel senso di un individuo che sia caduto in fallo, venuto meno ai suoi obblighi.

127. Leggi *vedhaḥ* per *bodhaḥ*.

128. Leggi *kālabhedaḥ* per *kalābhedaḥ*.

[327*b*-328] La ragione per cui questa enunciazione non va oltre il trentaduesimo capitolo sta in questo, che cominciando dal trentaduesimo principio, ossia Īśvara, non v'è più alcuna sensibile (*prasphuṭa*) differenziazione. Una conoscibilità, sia pure in forma primaria e generica, v'è (anche in tali princìpi) e quindi l'esserci di altri capitoli (susseguentemente al trentaduesimo) non è affatto incongruo [129].

[329] Tale dunque l'esposizione dell'enunciazione, ordinata ad un agevole riassunto. D'ora in poi esporremo dei vari argomenti la definizione e l'investigazione, in ordinata successione.

g) *Stanze finali.*

[330] *Il sé consiste nella luce della coscienza, la quale è priva di parti. La natura del sé abbraccia pertanto tutto l'insieme delle potenze. Esso, occultata la sua propria maestà, si presenta in forma vincolata. L'illuminazione della sua natura propria, nel suo originale fulgore è la liberazione, la quale, presentandoci esso in varie forme, ha vari aspetti: per esporre in sunto i quali è qui scritta quest'opera.*

[331] *La falsa conoscenza – la malattia della tenebra – genera svariati vizi della vista, e, a causa della sua presenza, il* (*conoscere*), *benché immacolato, appare inquinato da macchie. Ma ecco che quanto occorre conoscere, messo* (*come un collirio*) *torno torno agli occhi, allontana i vizi dovuti all'anzidetta malattia – né di macchie v'è quivi neanche il solo sospetto!*

[332] *O insieme delle cose! Di forza t'impossessi dei nostri cuori, e, a mo' d'attore, ti diverti a celare, sotto mille varie parvenze, la tua vera natura! Chi ti chiama insenziente, lui davvero insenziente, diseducato e a torto pretendente a una sensibilità che non ha! E, io penso, questa sua insenzienza, gli è titolo di lode, ché, almeno, ha una qualità in comune con te!* [130]

129. La conoscibilità cui qui allude Abhinavagupta è probabilmente il « questo » nella sua forma generica, non ancora distinto dall'io. Se la divisione in capitoli o sezioni non è incongrua, tale sarebbe però una suddivisione in paragrafi. I capp. del *TA* sono in tutto trentasette.

130. Questa st. è citata e commentata da Abhinavagupta stesso nel suo *DhAL*, I, p. 127 (ed. cit.).

[333] *Coloro che son qui qualificati alla disamina son (solo) i maestri, privi di macchie, conoscenti della vera realtà, materiati della natura di Śiva, e quindi la domanda di porre giù la menda dell'odio è (in ogni caso) vana.*

[334] *Tale la fine del primo capitolo di quest'opera composta da Abhinavagupta, la* Luce delle Sacre Scritture, *consacrato all'illustrazione della natura del conoscere e delle sue varie specie.*

Capitolo II

LA COMPENETRAZIONE SENZA MEZZI DI REALIZZAZIONE

[1] *Questa seconda sezione* (prakaraṇam) *io la inizio adesso, per spiegare il primo stadio, consistente nella conoscenza senza superiore, ininterrotta* [1].

[2-3] « Ma (voi forse direte) rispetto a ciò che è privo di mezzi che bisogno c'è d'insegnamento? » L'insegnamento (io rispondo) occorre qui una volta soltanto, senza bisogno d'applicare mezzi ulteriori. Tale il senso da attribuire a quest'espressione « privo di mezzi ». Ed in verità la consapevolezza che questa realtà è priva di mezzi come può verificarsi senza un qualche mezzo? Queste nostre parole non son rivolte a coloro nei cui riguardi questa realtà si manifesta di per se stessa.

[4-6] Le quattro forme di conoscenza cui s'è accennato [2] non son altro che la stessa natura propria dell'Onnipervadente, il quale è, in effetto, indefettibile (*nityodita*). Il fatto che Egli si illumina in innumerevoli aspetti, tale la ragione per cui alcuni penetrano in Lui parte dopo parte ed altri invece tutti insieme [3]. Questa penetrazione può poi svolgersi dipendentemente o indipendentemente da mezzi, la quale indipendenza non impedisce che i mezzi, diversi come sono dal fine, siano di molteplici specie [4].

[7] Noi esponiamo qui adesso la procedura (*vidhi*) che debbon tenere coloro che, immacolati, venerano la propria bhairavica coscienza, di là da ogni mezzo.

[8] Nei riguardi di essa, innanzi tutto, l'azione [5] non può certo fungere da mezzo. Non è infatti (la coscienza) che

1. Vedi sopra, I, 242-244.
2. Cfr. sopra, 241-245.
3. Vedi sopra, I, 140-141.
4. L'espressione *tadanyatvāt* è da me intesa nel senso di *upeyānyatvāt* o *pūrṇajñānānyatvāt*: cfr. sopra, I, 141: *tadanyad aparaṃ bahu*.
5. L'azione rituale, etc.

nasce dall'azione, ma, piuttosto, l'azione che, palesemente, nasce da essa [6].

[9] « Ma (dirà qui alcuno) l'azione è il mezzo da cui nasce la conoscenza di essa realtà ». Ma (io rispondo) il conoscere è luminosità, e quindi non può, come tale, illuminare ciò che è già di per se stesso luminoso, che altrimenti questo non sarebbe più tale, ma illuminato da altro [7].

[10] Rispetto a questa verità, che, cioè la coscienza (*saṃvittattvam*) è autoluminosa, che bisogno c'è di ragionamenti? Se essa, in effetto, tale non fosse, il tutto sarebbe insenziente, e, quindi, senza luce.

[11] Tutti i mezzi, esteriori o interiori, quali essi siano, dipendono dalla coscienza e non possono quindi fungere da mezzi nei riguardi di essa.

[12] *Poni giù ogni applicazione* (avadhāna). *Ed, in effetto, su che mai puoi applicarti? Vedi un poco di capirlo da te. Applicazione su ciò che è pieno non è logicamente sostenibile; né ciò che pieno non è può, d'altro lato, mai acquistare verace realtà* [8].

[13-14] Le meditazioni (*bhāvanā*), che si basano sull'applicazione, non possono perciò fungere direttamente da mezzi nei riguardi del supremo sentiero bhairavico; e coloro che sogliono scrutare questa realtà servendosi di esse come di mezzi diretti, son simili a coloro che prendessero, insipienti, una lucciola per vedere il sole [9].

[15-18] Inoltre, tutte queste cose esteriori, considerate (da voi) come mezzi interiori, non son altro che luce, e, quindi, il corpo stesso di Śiva. L'azzurro, il giallo, il piacere son luce solamente, Śiva. (Essendo l'unica cosa che esiste)

6. Vedi sopra, I, 150-155.

7. Lett.: « La luminosità, in ciò che è autoluminoso, come può provenire da altro? ».

8. Questa medesima st. ricorre anche in *MVV*, II, 117, preceduta dalla st. seguente: « Non discriminazione e non altro, ecco che cos'è qui la trasmigrazione! » Vane, vane parole! Non discriminazione, infatti, e non altro, ecco che cos'è la scala che conduce verso il sommo bene!

9. Il *khadyotaka*, una sorta d'insetto luminoso, è la più piccola delle luci. L'associazione, per contrasto, fra esso e la luce del sole è antica e ricorre anche nelle scritture buddhistiche. Vedi, p. es., É. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962, p. 161.

questa suprema non dualità materiata di luce, la relazione stessa di fine e di mezzo non può essere cosa diversa da essa, ma solo un'espressione della luce. Le nozioni « questa è dualità », « questa è differenziazione », « questa è non dualità », non sono anch'esse che un'espressione di Parameśvara che ha come corpo la luce.

[19] In questo piano, il piacere, il dolore, la cattività, la liberazione, l'intelligenza, l'insenzienza, son parole omonime, né più né meno che vaso o tazza sono una cosa soltanto.

[20-21] Nella luce, infatti, come può mai lucere una parte di non-luce? Se essa infatti lucesse, ed ecco che la dualità fra luce e non-luce non avrebbe più motivo d'essere; e se d'altro lato, non lucesse, essa sarebbe allora insostanziale. Nei riguardi della luce, non esiste perciò logicamente differenziazione alcuna.

[22-23] Stabilito dunque che sia questo punto, che questa luce è una, ecco che i sostenitori della teoria, secondo cui le forme di conoscenza son diverse le une dalle altre son respinti e rifiutati. Quanto si è qui voluto dire con quest'espressione « la luce è una », è che esiste la luce soltanto, ché l'esistenza della non luce è negata. La parola « una » non ha, insomma, un valore numerico, basato sul numero delle luci.

[24-26] Questa (luce) non è la potenza, la grande dea, poiché non è fondata su nulla, non è il possessore di potenza, il Dio, poiché non è fondamento di nulla; non è il meditabile, poiché non v'è soggetto che mediti, non è il soggetto che mediti, poiché non v'è meditabile; non è l'adorabile, poiché non v'è adoratore, non è l'adoratore, poiché non v'è adorabile; essa, l'Onnipervadente, non è il mantra, non è la cosa espressa del mantra (*mantrya*), non è il soggetto che pronuncia il mantra; essa, Maheśvara, non è l'iniziazione, non è l'iniziatore, non è l'iniziando.

[27] In questa realtà, priva di soggetto agente, di oggetto d'azione e d'azione, tutti quegli atti rituali che vanno dall'evocazione (*āvāhana*), stanziamento (*sthāna*), presenza (*āsana*), detenzione (*nirodha*), acqua santa (*argha*), medita-

zione (*saṃdhāna*), etc. fino alla dimissione (*visarjana*) non hanno luogo a procedere [10].

[28] « Questa realtà non è né essente (*sat*), né non essente, né essente-non essente, né priva d'ambedue. Difficile da conoscere è infatti questa condizione, che sia mai questo strano Senza Superiore » [11].

[29-31] L'essere si applica comunemente (*loke*) alle cose limitate che appariscono in forma di un « questo », come un vaso (etc.). Ma non così è questo Bhairava. Il non essere, la non luce, è, d'altra parte, sprovvista d'efficienza causale nei riguardi di checchessia. (Bhairava, invece), animato di luce soltanto, costituisce la vita, la realtà del tutto. Per queste due ragioni, (Bhairava) non è né costituito d'ambedue né trascendente ambedue. Egli apparisce in forma di tutte le cose (*sarvātmanā*). In che modo mai può egli essere espresso?

[32] « Il piano supremo (così è detto nel Triśirobhairavatantra) che ha, come natura propria, la suprema conoscenza, contiene dentro di sé la potenza (*śaktigarbha*) per virtù della potenza contenuta dentro di esso (*garbhāntarvartinyā*) ».

[33] Egli non è né un essere (*bhāva*) né un non essere, né ambedue, (e) perché trascendente al dominio delle parole, è saldamente stabilito nel sentiero dell'ineffabile, fondato insieme sulla potenza e privo di potenza.

[34] Coloro che purificati dalla detta verace coscienza, in essi saldamente affermatasi, saldamente si stabiliscono nel sentiero Senza Superiore, non son vincolati da mezzi.

[35-38] Tutto quest'insieme degli esseri, a costoro, congiuntamente appare davanti, dissolto tutto quanto dal fuoco di Bhairava, della coscienza, né delle varie sorta del dolore, del piacere e del dubbio, altro in loro non resta che il supremo non differenziato conoscere dove son penetrati. Per costoro, non v'è mantra, non meditazione, non adorazione, non im-

10. Vedi su questi vari atti rituali concernenti l'immagine adorata, *SSP*, pp. 188, 198 etc. *Sthāna* ed *āsana*, secondo J, sono rispettivamente sinonimi di *sthāpana* e *saṃnidhāna*. La « meditazione » (*saṃdhāna*) ha, come oggetto, il mantra.

11. Questa stanza, dice J, è una citazione dal *Bhargaśikhātantra*.

maginazione, non tutti quei vari erramenti, che vanno dallo stadio di «regolare» fino a quello di maestro. Armati di spada, costoro hanno reciso la rete di tutte le varie restrizioni, e pertanto le regole da osservare dopo (l'iniziazione, fino alla fine della vita) son da essi messe in atto col solo scopo di favorire gli altri [12].

[39] *La gente, tutta occupata nelle sue proprie faccende, non svolge normalmente attività alcuna a favore degli altri. L'attività di coloro in cui ogni macchia, attinente all'esistenza fenomenica, è distrutta, che si sono identificati con Bhairava, ricolmi di Lui, è invece intesa a questo soltanto, cioè al benessere del mondo.*

[40] La semplice vista di un tale essere fa sì che coloro, la cui coscienza è immacolata, si identifichino con lui, grazie ad un trasferimento della sua natura (*tādrūpyakrameṇa*). Tale la portata della grazia di cui è connaturato.

[41] Le vere azioni rituali, dal sacrificio all'iniziazione, non sono nient'altro che la compiuta conoscenza (*parijñāna*) di questa realtà. «Della superficie sacrificale (così il Signore stesso nel *Siddhayogīśvarīmatam*), più elevato è il cranio, del cranio il panno, del panno la meditazione, di questa il meditabile, di questo la concentrazione, di questa la forma che nasce dallo yoga (*yogajaṃ rūpam*), di questa la conoscenza. Colui infatti che è un «gran perfetto» (*mahāsiddha*) mercé della conoscenza, è un signore degli yoghin (yogīśvara)».

[42-46] Se invece coloro che un tale essere desidera favorire, mercé della sua libertà, non hanno una coscienza immacolata, è mestieri allora che egli ricorra alla procedura che esporremo, la quale è di più specie, secondo i soggetti che egli vuol favorire, basata sui vari mezzi, supremi, infimi, etc. e sul loro vario combinarsi. Non basta. A tal fine [13], costui, sebbene identico a Parameśvara, deve parimenti curare lo studio, l'udizione delle scritture, etc., che della detta iden-

12. Vedi anche sotto, 43-46. Sulle discipline post-iniziatiche vedi sotto XXVI, *passim*.
13. Per favorire gli altri. Vedi sopra, 35-38.

tificazione con Parameśvara rappresentano il mezzo. Tali osservanze non nuocciono affatto alla sua libertà. Le creature la cui coscienza non è immacolata non possono essere favorite senza mezzi.

[47] Tutte queste cose (non son parto della nostra fantasia) ma son dette sia nell'*Ūrmikaulatantra*[14], che si basa sulla linea spirituale dei perfetti, sia nelle opere di maestri, quali Somānanda[15], etc.

[49] *Dissolte che sian le nuvole del dubbio, per mezzo delle parole del maestro, in virtù d'una purificazione* (unmarjana) *ottenuta attraverso tutta una serie di ragionamenti e mercé alla fiducia nella scrittura, dissoltesi, dico, per mezzo di queste tre cose* (*singolarmente*) *o tutte insieme, toccate, deh, i raggi del Signore, il cui fulgore splende nel cielo del cuore, e che a guisa d'un sole distrugge la tenebra!*

[50] Questa è la fine del capitolo, che esamina la sede senza superiore ed il suo ottenimento di là da ogni mezzo.

14. Citato anche sotto, XIV, 31*a*.
15. Vedi la *SDr*, VII, 5, 6; 101*b*.

CAPITOLO III

IL MEZZO SUPREMO (O «DIVINO»)

Diremo adesso del piano senza superiore di Maheśvara, così come esso è inverato dai mezzi supremi[1].

1.

IL RIFLETTERSI DEL TUTTO NELLA COSCIENZA

[1-4] L'aspetto del fulgore supremo bhairavico da noi sopra esposto, naturato di pura luce, che giova qui vedere e meditare come predominante, è quello della sua pura libertà. La luce è ciò che per sua natura a tutto dispensa luminosità. Il tutto non è da essa separato, o, tale essendo, non sarebbe luminoso[2]. La verità è perciò questa, che Parameśvara manifesta, sfrenato (*anargala*), tutto il vario gioco delle emissioni e dei riassorbimenti nell'etere del suo proprio sé. A quel modo che in uno specchio senza macchia si manifestano, senza mescolarsi, la terra, l'acqua eccetera, così nel Signore, naturato di pura coscienza (*cinnātha*), unico, i vari moti del tutto (*viśvavṛttayaḥ*)[3].

[5-8] Nell'occhio, in uno specchio, nell'etere e nell'acqua appariscono le cose ad essi rispettivamente omogenee. Ciò che si manifesta in una materia (*rūpa*) senza macchia è infatti la materia soltanto. Una donna cui l'amante sia stato (momentaneamente) sottratto pur sfiorando colle coppe del seno lo specchio bello dell'immagine riflessa di lui, non

1. I mezzi « divini » o *śāmbhava*. Vedi sopra, I, 288*b*.
2. Nella st. 2*b* leggo col ms. Kh e con J *sad vā na bhāsate* per *sad vāvabhasate* nel testo edito.
3. La natura dell'immagine riflessa fu, prima di Abhinavagupta, discussa da Utpaladeva nella sua *IPT*, ora perduta. Parecchi degli argomenti qui trattati son rappresentati nel commento di Abhinavagupta all'opera di Utpaladeva I, 2, 8 e II, 4, 19. Secondo Utpaladeva ed Abhinavagupta l'immagine riflessa non è né errore né verità, ma una categoria indipendente della realtà.

trova tuttavia soddisfazione. Lo specchio in questione non è infatti dotato di un tatto senza macchia, ché tale esso possiede la materia soltanto [4]. L'immacolatezza consiste, per parte sua, in un complesso uniforme di elementi compattissimi ed omogenei [5]. L'immacolatezza, d'una cosa, giusta il Maestro [6], consiste nella capacità da essa posseduta di manifestare in identità con se stessa un'altra cosa diversa da essa stessa rimanendo ciononostante in possesso della sua autonoma luce.

[9] L'immacolatezza appartiene primariamente ed universalmente soltanto al Signore, materiato di pura coscienza, unico. Le varie altre cose che noi chiamiamo immacolate son tali solo parzialmente e per sua volontà.

[10] Le cose possono avere due aspetti o nature, una che offre resistenza, naturata da māyā ed una che non offre resistenza, essenziata di sapienza pura. Questi due aspetti son manifestati in tutte le cose dal dio stesso, il quale si illumina in forma di immagine e di immagine riflessa.

[12-17] « I raggi degli occhi (così taluni) respinti e tornati addietro per opera della superficie liscia, percepiscono il nostro proprio volto ». Ma (così io rispondo a costoro) se il nostro proprio volto è conosciuto per opera di quegli stessi raggi che son fuoriusciti dal corpo, che bisogno c'è allora dello specchio? Questi raggi così ritornati e percettori, l'immagine (*rūpam*) dovrebbero percepirla inoltre nel nostro proprio volto e non nello specchio. Se ciò che appare fosse poi il nostro proprio volto (nella sua realtà), tale immagine do-

4. Vedi *IPVV*, I, 2, 8 (vol. I, p. 159): « Ma (dirà qui alcuno) i raggi oculari, respinti da una sostanza limpida, percepiscono, tornati indietro, il proprio volto. La percezione " il volto è nello specchio " è un errore. In realtà questa terza categoria, da voi ammessa, chiamata col nome di immagine riflessa, trascendente verità ed errore, non esiste ». Ed io rispondo di no. Infatti, stando così le cose, l'immagine riflessa del mio volto nello specchio dovrebbe apparire dotata anche di tatto.

5. Vedi *IPVV*, I, 2, 8 (vol. I, p. 158): « Ciò che si riflette in uno specchio non è il tatto, la pesantezza, bensì la sola configurazione formale. Esso è atto a riflettere, quando si vede che è immacolato, quando cioè la sua natura è perfettamente compatta, non offuscata da elementi eterogenei, privi di omogeneità, e non quando esso è offuscato da elementi eterogenei, quali lagrime o polvere ».

6. Utpaladeva (J).

vrebbe essere anche dotata di tatto, sentita come mia, e non apparire priva di tangibile, percepita come un conoscibile estrinseco. L'immagine riflessa nello specchio è dunque una realtà (*vastu*) costituita da una semplice configurazione formale, nella quale il tatto, l'odore, il sapore, eccetera, sono in stato di immergenza. Questo stato di immergenza è dovuto alla mancanza di percepibilità, questo al non esserci di un contatto coll'oggetto, e questo all'assenza, nello specchio (del tatto, eccetera).

[18-20] Tale la ragione per cui le proprietà della pesantezza eccetera, non appariscono nella cosa riflessa. Nello specchio, infatti, esse non son presenti, in quanto che esso è solo un mezzo per la visione della forma. Lo specchio è detto poi essere un sostegno (*ādhāra*) in quanto che l'immagine riflessa non appare separatamente (*bhedena*) da esso. Mezzi per la percezione di detta immagine son poi via via (anche) la lampada, la vista e la coscienza, sennonché (*param*) in essi, a causa della mancanza di solidità (*kāṭhinya*) e della perfetta immacolatezza, l'immagine (*vibhā*) non si manifesta separatamente, come nello specchio.

[21-22] Tutto ciò è stato pietosamente mostrato anche dal Dio degli Dei, per confortare il sapere degli insipienti. « L'immagine riflessa (così Egli) è una realtà, essa non si produce fuori dallo specchio, non offre resistenza, non è autonoma, non è stabile né instabile, è dovuta alle speciali proprietà di alcune cose immacolate » [7].

[23] *Non spazio, non materia* (rūpam), *non momento particolare, non misura, non congiungimento reciproco, non assenza di questo, non spessore* (ghanatā), *non irrealtà, non essenza sua propria d'alcun genere. L'offuscamento, così pensando, cessa sicuramente. Tale l'insegnamento dello specchio.*

[24] Dopo esposta così la natura dell'immagine riflessa, diremo adesso dell'immagine riflessa del suono, nota col nome di eco (*pratiśrutkā*).

7. Secondo J si tratta d'una citazione generica.

[25-27] L'eco non è (come vogliono alcuni) un suono nato da suono [8], in quanto che il soggetto che parla lo ode come veniente verso [9] di sé e coloro che son lontani non lo odono affatto. Tale suono inoltre varia secondo che in contatto (coll'etere) di cavità in forma di vasi vuoti, etc., ed è quindi un'immagine riflessa né più né meno che il volto. A quel modo che del proprio volto che appare in uno specchio si pensa come al volto di qualche altro, così pure dell'eco si pensa come a parole pronunciate da qualcun altro.

[28-29] L'immagine riflessa si produce di regola di fronte all'immagine originale. Tale la ragione per cui l'eco l'odono soltanto quei soggetti che si trovano fra esse due. Nonostante questo, la percezione dell'immagine riflessa può tuttavia aver luogo anche senza quella dell'immagine originale. L'essere amato che si trova alle proprie spalle può esser visto disegnato nello specchio.

[30-31] Questa « frontalità » (*sāṃmukhyam*) non è altro che questo, l'essere, dico, l'immagine riflessa in identità con un tale specchio [10]. L'etere proprio del soggetto che parla, riflesso nell'etere di una qualche cavità, quale un pozzo, etc., appare dotato di suono – come se vi fosse un altro soggetto parlante [11].

[32] A quel modo che chi sta dietro lo specchio, non percepisce il volto (che vi si riflette), così chi sta dietro tale etere [12], non percepisce l'eco.

[33-34] Il suono che si riflette è ovviamente soltanto quello pronunciato (*abhivyakta*). A quel modo che la pronuncia e l'audizione di esso si verificano contemporanea-

8. Secondo i seguaci del Vaiśeṣika, il suono è di tre specie, nato da contatto, da separazione (esempi del tamburo e della fissione d'una canna rispettivamente) o da un (altro) suono. I suoni percepiti dall'orecchio sono sempre « nati da suoni », nel senso che ogni suono genera, nella porzione d'etere contigua a quella in cui si trova, un altro suono e così via (come le onde del mare, che si spingono l'una coll'altra, etc.) fino a raggiungere l'etere contenuto nella cavità dell'orecchio.

9. I suoni normali vengono invece percepiti come procedenti, allontanantisi, dal luogo dove si trova il soggetto che parla.

10. Leggo col ms K *saṃsthitiḥ* per *saṃsthiteḥ*.

11. J interpreta diversamente.

12. « Rivolto verso l'immagine originale » (J).

mente, così pure, in un secondo momento, si verificano contemporaneamente l'immagine riflessa e l'audizione. La percezione definita d'una mano e dalla sua immagine riflessa non si verificano infatti contemporaneamente [13].

[35-38] Dopo esposta così la vera natura dell'immagine riflessa torniamo all'argomento che ci siamo proposti di trattare. A questo proposito, il suono si riflette (come abbiamo visto) nell'etere, un contatto piacevole, sperimentato da altri, nella sede del tatto, beatifica [14], un contatto spiacevole, provocato, per esempio, del freddo, da una lancia, da un colpo violento (nel senso tattile interno): i quali, nella loro qualità di immagini riflesse, cospargono il corpo di pallore cinereo. Tali sensazioni tattili non sono infatti quelle originali, perché non sono in grado di manifestare una serie continuata di effetti. Il medesimo accade, *mutatis mutandis*, d'un profumo che, sperimentato da altri, si riflette nel nostro odorato, d'un sapore che si riflette nella saliva.

[39] *A quel modo infatti che una forma, riflessa nei globi oculari, non è percepita, senza l'occhio altrui, così un sapore, un contatto, un profumo, etc., non son percepiti, senza un organo di senso, sebbene esistenti* [15].

[40-43] *Ciò che sta nella sede del tatto, la quale è interiore, non è invece oggetto della mente e dei sensi altrui, i quali toccano* (*solo*) *l'esteriore. Soltanto perciò quando si viene a determinare, da parte dei nostri propri sensi interni, una spinta* (preraṇa) *del nostro senso del tatto connesso col contatto*

13. In altre parole, questa non contemporaneità non è propria soltanto del suono e dell'eco, ma anche della forma e della sua immagine riflessa. La ragione di ciò è da vedere, secondo J, nel principio generale che due conoscenze non possono verificarsi contemporaneamente.

14. Vedi, per il concetto, *IPVV*, I, 159: « Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono, per natura, la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato, etc. La sensazione tattile d'un godimento erotico, non sperimentata in prima persona, ma inferita, pensata, vagheggiata, etc., si riflette in essi e può perfino provocare un'emissione seminale ».

15. Il fatto che un sapore, etc., appariscano nella saliva certe volte sì e certe volte no non implica che essi siano di natura diversa dall'immagine riflessa. Anche un'immagine riflessa in uno specchio richiede, per essere percepita, l'attività del senso interno, etc. Lo stesso dicasi *mutatis mutandis* del sapore e via dicendo. Vedi su tutto ciò *IPVV*, I, 2, 8 (vol. I, p. 168).

in questione, soltanto allora, dico, l'immagine riflessasi in questo senso, produce i suoi particolari effetti [16]. *Dalla memoria* [17], *la quale è un fatto mentale, non segue invece alcun effetto reale* (ṛta) [18], *il quale dipende di necessità dal presente* (vartamānataḥ) [19]. *Il contatto per esser dotato di effetti* (*reali*), *deve esistere realmente, riflettersi nel nostro senso tattile ed esser così percepito.*

[44-47] Il tutto perciò, riflettendosi nello specchio della coscienza, dichiara l'immacolata onniformità del Signore. A quel modo poi che l'odore, la forma, il tatto, il sapore, etc., si colorano, riflessi, delle proprietà del sostrato – così come il volto, eccetera, in una spada –, non altrimenti il tutto assume, riflesso nella coscienza, tutte le sue proprietà, quali sono la luminosità, la libertà, eccetera. Come poi in un cristallo totalmente puro l'immagine si riflette totalmente, così nella coscienza totalmente pura il tutto appare nella sua totalità.

[48] Questa purezza assoluta propria della coscienza consiste nel suo non manifestarsi in alcuna forma definita. Tale la ragione per cui la cosa più pura di tutte è la coscienza, non una gemma, perché possiede una forma.

[49-50] L'immagine riflessa è depositata (nello specchio) dall'immagine originale, esteriore. Ora, se anche questa è un'immagine riflessa, che cosa di grazia rimane dell'immagine originale? E del resto anche se una causa, poco importa quale, venisse elevata al rango di immagine originale, anche essa non potrebbe essere che un'immagine riflessa nella coscienza, o, altrimenti, sarebbe un nulla.

16. Nella stanza 41 manca il soggetto di *kṛtā*, che, com'è confermato dall'*IPVV*, I, 2, 8 (vol. I, p. 168) non può essere altro che *preraṇā* o qualcosa di simile, forse *saṃpreraṇā*, per esigenze metriche. Nei due primi pāda propongo perciò di leggere °*indriye saṃpreraṇā*, per °*indriyaprayojanā*. La lezione accettata nel testo edito è tuttavia anch'essa possibile, se si attribuisce al composto *antikastha*° valore nominale ed a °*prayojanā* il senso di « applicazione ».

17. Da un contatto ricordato, indipendentemente da quello veduto nella realtà esteriore.

18. Gli effetti son tali e quali a quelli prodotti da un contatto visto direttamente (emissione di seme, etc.), ma, dice J, essendo privi di continuità, son da considerare « irreali ».

19. Lo stesso concetto in *ABh*, I.

[51] In tal modo, difeso dalle armi del saldo ragionare e della personale esperienza, l'imperio dell'immagine riflessa e di essa soltanto si spiega e distende in ogni dove.

[52-55] « Ma (dirà qui alcuno) mancando l'immagine originale come può esistere l'immagine riflessa? » Che fare? Questo (io rispondo) è un dato di fatto. E perché allora (tu forse dirai ancora) non chiamarlo, questo tutto, col nome di immagine originale? « No (io ti rispondo), no, perché sprovvisto dei caratteri propri dell'immagine originale. Che cos'è infatti l'immagine originale, se non una cosa che non si manifesta frammischiata con altre, autonoma, reale, così come il volto? » L'immagine riflessa (così è stato detto) [20], consiste nel rassomigliare ad una cosa diversa da sé, senza divorziare dalla propria natura. Pur essendoci la realtà esteriore la coscienza è una; essa, in virtù della percezione di più cose diverse, prende sì un aspetto simile alla molteplicità, ma non diventa molteplice.

[56] « Ma (tu dirai) stando così le cose qual è allora la caratteristica dell'immagine riflessa? » Eccola: immagine riflessa si dice ciò che, manifestandosi solo frammischiato ad altre cose, non è in grado di manifestarsi separatamente da esse, come il volto nello specchio.

[57] Quale ragione v'è mai per cui tutti i vari mondi, princìpi, etc., i quali, frammischiati alla coscienza, non sono in grado di manifestarsi separatamente da essa – che ragione v'è mai, dico, per cui non dovrebbero essere considerati come un'immagine riflessa nella coscienza?

[58] Se poi, nonostante possieda chiaramente i caratteri d'una immagine riflessa, il tutto lo volete tuttavia chiamare senza ragione col nome di immagine originale, fate pure. I savi badano al fatto, non ad una voce convenzionale.

[59-64] « Ma (eccovi ancora ripetere) un'immagine riflessa senza immagine originale non può sussistere ». E con ciò? L'immagine originale non si trova infatti in un rapporto di

20. Da Śaṅkaranandana nel suo *Prajñālaṃkāra*, ora perduto. Vedi su questo pensatore la mia ed. del *PV* di Dharmakīrti, *Introduzione*, p. XXIII-XXVI (ed. cit.).

identità coll'immagine riflessa. La detta definizione, pur nell'assenza dell'immagine riflettente, non cessa perciò di essere valida. La vostra domanda, in realtà, verte unicamente sulla causa, e, precisamente, sulla causa efficiente, non su quella materiale. Ora le cause efficienti (non hanno carattere di necessità ma) esistono limitatamente a certi momenti e a certi luoghi. Nulla osta quindi che nella luce che ci sta di fronte non si possa vedere, per qualche causa intensa, quale la memoria, etc., l'immagine riflessa dell'amata. Ché, se così non fosse, come potrebbe l'amata, che ha stanza nella coscienza, apparire separatamente? [21] La coscienza non entra davanti a noi in uno stato di separazione (senza ragione) [22]. Tale il motivo per cui giova ammettere l'esistenza d'uno stato intermedio (*āntaram*) [23], naturato e nominato dalla conoscenza, dove, sia esso un'immaginare o una visione di sogno, l'immagine riflessa appare separatamente. Non v'è ragione quindi di non ammettere che la causa efficiente (della riflessione del tutto) siano le potenze del Dio.

2.
IL GRADUALE SORGERE DELLE COGITAZIONI (*PARAMĀRŚODAYAKRAMAḤ*)

a) *Il sorgere delle vocali.*

[65-66] Il tutto si riflette così nel cielo puro della coscienza bhairavica, nel Signore, da sé, senza intervento di alcun agente estraneo. L'assoluta indipendenza del Signore circa questo suo essere materiato del tutto è chiamata col nome di intuizione (*pratibhā*) suprema, di (suprema) Dea, senza superiore, A [24].

21. Cioè, oggettivamente.
22. In altre parole, non si oggettiva in un'immagine distinta che ci appare davanti.
23. Fra la suprema coscienza e la realtà oggettiva (J).
24. Lo sviluppo graduale delle cogitazioni, identificate coi fonemi alfabetici, è stato descritto da Abhinavagupta anche in altre opere. Nell'*Appendice* III sono tradotte le pp. ad esso dedicate nel commento alla *Parātrīśikā*.

[67] La suprema potenza del Dio trascendente la famiglia (*akula*) è la Familiale (*kaulikī*), manifestativa della famiglia, potenza, dico, suprema, da cui il Signore è inseparato [25].

[68-71*a*] La forma congiunta di Śiva e della Potenza è chiamata col nome di unione (*saṃghaṭṭa*). Essa è la potenza di beatitudine (*ānanda*, Ā), da cui il tutto si emette, una realtà (*tattva*) più alta della suprema (*parāt*) e dell'infima (*aparāt*) [26], chiamata col nome di Dea, l'essenza (*sāra*), il cuore (*hṛdaya*), l'emissione suprema del Signore [27]. Nel *Devyāyāmalatantra*, e, precisamente, nella parte che tratta del grande sacrificio Ḍāmara, questa Dea è poi chiamata col nome di Attrattrice del Tempo ed anche di Suprema, (la quale si trova appunto) alla sommità [28]; nel *Mālinīvijaya*, essa e chiamata col nome di Essenza dei Soggetti Conoscenti (*mātṛsadbhāva*) [29].

[71*b*-72*a*] Il cogitare che sorge in quest'unione così materiata di coscienza, è la potenza di volontà (*icchā*, I), genitrice primaria delle potenze Aghorā [30].

[72*b*-73*a*] Questa potenza di volontà, se perturbata, si converte nella dominatrice (*īśitrī*, Ī), sotto la quale nascono le dee supreme Aghorā, che indicano il cammino di Śiva.

[73*b*-75*a*] Quell'autocogitare (*svātmapratyavamarśa*) solitario (*ekavīraka*) che già prima si produsse [31], materiato dallo schiudersi (*unmeṣa*, U) del tutto, suo oggetto di conoscenza, è poi la potenza di conoscenza. Questa potenza è la dea

25. Vedi sotto, st. 143.

26. Rispettivamente, Śiva e la Potenza.

27. Leggo *prabhoḥ* per *prabhuḥ*, che nel senso di *prabhavanimittam* (vedi sotto, 72*a*) è tuttavia ugualmente possibile.

28. Nella punta centrale del tridente. Il sacrificio concernente il maṇḍala dei tridenti è chiamato col nome di Ḍāmara (vedi sotto XXXI, 100*a*). Il termine *ḍāmara* è specificatamente kashmiro, usato perloppiù nel senso di feudatario, barone, proprietario di terre (vedi la nota di Stein, *RT*, II, pp. 304-308). Nel caso attuale, applicato a sacrificio, esso suggerisce apparentemente il senso di rito *more nobilium*, solenne, etc., e fa supporre, per il *Devyāyāmala*, un'origine kashmira. In tibetano, *ḍāmara* è solitamente tradotto con *ḥdul byed*, soggiogatore, vincitore, etc. Nella stanza 70*b* leggo, col ms. G, *sthitā* per *tathā*.

29. *MV*, VIII, 33, 34. Vedi anche sotto, XXX, 45*b*-46; XXXI, 97-100.

30. Ancora implicite dentro di essa.

31. Prima della « dominatrice » (J).

Suprema-infima (*parāparā*), la quale emette di continuo l'insieme delle madri Ghorā, dedite ad illustrare la via pura-impura.

[75*b*-77] Quando poi la parte conoscibile, emergendo, entra in uno stato di perturbazione, allora, a causa del suo prevalere, si verifica nella pura coscienza, l'apparire di una minorazione (*ūnatā*, Ū), la quale, una volta saldamente affermatasi, è detta essere il principio della varia realtà conoscibile. Tale affermazione consiste in questo, che il mare della coscienza assume aspetti svariati. Gli yoghin conoscono perciò questo stadio come il seme della realtà differenziata [32].

[78-81] La potenza di volontà summenzionata, la quale è duplice, perturbata e non perturbata, prende poi possesso dell'oggetto voluto (*iṣyamānam*) in due modi diversi, attraverso una potenza fiammeggiante, la cui luce dura un'istante (e scompare) Ṛ Ṝ o in tutta solidità, grazie (ad una potenza) materiata di terra Ḷ Ḹ. Anche se nella potenza dello schiudersi il conoscibile è presente in abbondanza, tuttavia essa è, di questo conoscibile, il luogo di spiegamento e non quello del suo primo nascere [33]. Queste quattro cogitazioni nate dalla potenza di volontà son chiamate col nome di « ambrosia suprema » (*parāmṛtam*). Esse, non essendo fonte di alcuna ulteriore perturbazione, non son seme di alcunché.

[82-83*a*] La seminalità consiste nella capacità di determinare un perturbamento, e la natura della matrice nell'essere un sostrato di perturbamento. La coscienza ha una natura perturbativa (*kṣobhaka*), nel senso che essa si perturba (*kṣubhyati*) e perturba (*kṣobhayati*). Il perturbamento (*kṣobha*) è proprietà intrinseca del conoscibile ed il provocarlo consiste nell'estrinsecazione di esso (*tadbahiṣkṛtiḥ*).

[83*b*-84*a*] Il perturbamento non è altro che il desiderio di emettere proprio della parte seme, unitaria ed inseparata dal tutto contenuto dentro di essa. La provocazione di esso è la manifestazione del desiderio (*icchā*) di far così e così in chi ciò non desiderava.

32. Leggo, seguendo J, *bhedasaṃdarbha°* per *bījasaṃdarbha°*.
33. Tale la ragione per cui dalla potenza di conoscenza non derivano altre cogitazioni.

[84*b*-85*a*] Il sostrato del perturbamento si ha quando, unitasi con ciò che desiderava, la volontà raggiunge il suo fine. Tale l'opinione dei figli spirituali di Somānanda [34].

[85*b*-87] Il seme è la nuda conoscibilità, non ancor differenziata, soggiacente alle varie forme di coscienza, quali la dominazione, etc. Le vocali son chiamate semi, perché in unione con tale seminalità. Il summenzionato desiderio di emettere proprio di tal seme è il movimento (*udbhava*) da cui comincia ad apparire il percepibile, differenziato dalla coscienza. Tale il perturbamento. La provocazione di esso consiste nel far sì che la coscienza di altri soggetti in stato di inazione (*tūṣṇīmbhūta*) divorzi di forza dalla sua indifferenza (*audāsīnya*).

[88] Il sostrato del perturbamento si ha quando questo desiderio di emettere, unitosi col pensare (conveniente) raggiunge il suo fine. Tale il senso della (stanza precedente).

[89] La causa per cui il conoscibile interiore diventa molteplice e differenziato [35] è questo perturbamento. Tutte le varie immagini esteriori cominciano a svilupparsi da questo seme del tutto.

[90] Quest'esposizione della vera natura della relazione perturbato-perturbatore si deve al favore del mio maestro Maheśvara [36].

[91-92*a*] Ma torniamo al soggetto da trattare. I quattro fonemi di cui stavamo parlando non solo non son semi, ma non essendo sostrato di perturbamento neanche matrici. Essi, essendo riposati in se stessi, son detti essere materiati di ambrosia.

[92*b*-93*a*] Le cinque vocali da noi così esposte, traboccando l'una nell'altra, assumono differenti aspetti, vicendevolmente frammischiandosi.

[93*b*-94*a*] Il movimento supremo senza superiore A e la beatitudine Ā, traboccando ed unendosi alla volontà I e collo schiudersi U assumono le forme più svariate.

34. Utpaladeva, etc. (J). L'opera da cui è tratta quest'opinione non è specificata. Le seguenti stt. 85*b*-89 sono un commento delle due stanze precedenti 83*b*, 84*a*, e 84*b*, 85*a*.

35. Leggo alla st. 89*a* *ṛcchati* per *icchati*.

36. Vedi sopra, I, 9.

[94*b*-95*a*] Le cogitazioni senza superiore A e beatitudine Ā applicate alla potenza di volontà I dan luogo al cosiddetto triangolo E, bello della fragranza (*āmoda*) dell'emissione [37].

[95*b*-96*a*] Queste stesse potenze senza superiore e beatitudine, quivi ulteriormente affermatesi, dan luogo, grazie all'unione di due triangoli, al fonema di sei raggi (AI).

[96*b*-97*a*] Queste medesime senza superiore e beatitudine s'uniscon poi collo schiudersi U [38], e quindi, nuovamente intrinsecatesi in esso, manifestano l'un l'altra la potenza d'azione in tutta la sua evidenza AU.

[97*b*-98*a*] Queste due potenze possono sì entrare anche nella forma perturbata della volontà e dello schiudersi [39], già da noi esposta, ma non per questo assumono una forma diversa [40].

[98*b*-102*a*] « Ma (dirà qui alcuno) come mai il senza superiore e la beatitudine, prive in sé di differenziazione, assumono in sé tutte queste varie forme? » Ascolta! Questo nostro Signore materiato di coscienza (così ti rispondo) è illimitato, padrone assoluto del sorgere e dissolversi di tutte le varie infinite potenze. Se infatti il Signore rivestisse un corpo fisso, uniforme, abbandonerebbe *ipso facto* la sua signoria, la sua coscienzialità, né più né meno che un vaso, etc. Tutto ciò che è insenziente è invero caratterizzato da una luce limitata (*paricchinna*). La coscienza è diversa da ciò che è insenziente, proprio perché trascende ogni misura. Né più né meno che onde, le potenze del signore fuoriuscenti dall'oceano della coscienza, si uniscono perciò l'un l'altra in molteplici modi.

[102*b*-104*a*] Questo unirsi delle potenze l'un l'altra in molteplici modi, questa e non altra è detta essere la natura della potenza d'azione in tutta la sua evidenza.

[104*b*-108] Tale la ragione per cui questo stadio (particolare) – il quattordicesimo (nell'ordine delle vocali) – in

37. La vocale E è graficamente segnata con un triangolo rovesciato, simbolo della matrice.
38. Da cui O.
39. I ed U.
40. Il risultato è sempre E, AI, O, AU.

cui le potenze di volontà conoscenza azione son tutte e tre in evidenza è stato nel *Mālinīvijaya* chiamato dal Signore col nome di « tridente » [41]. Questo fonema da taluni maestri, conoscenti della realtà, è stato chiamato anche col nome di « immanifesto » (*nirañjanam*). Manifestato (*añjyate*) è infatti il soggetto possessore di potenza, mai la potenza [42]. Quando si dice che la volontà, conoscenza e azione son rispettivamente manifestate dal loro proprio voluto, etc., ciò cui in realtà si allude è il soggetto possessore di potenza nella sua pienezza. Quando invece queste tre potenze risplendono in unità, allora il voluto, etc., non hanno nulla da condizionare, in quanto che essi si eliminano l'un l'altro [43]. Il tridente non è perciò altro che questa triade di potenze così fusa (*lolībhūtam*). Compenetrandosi in esso, lo yoghin diventa in breve « incondizionato » (*nirañjanaḥ*).

[109] Questi otto fonemi, cominciando dai quattro del piano dell'ambrosia suprema [44] diventano così chiaramente sessantaquattro, mescolandosi colla natura di Brāhmī, etc. [45].

[110-113*a*] A questo punto (*atra*) la potenza senza superiore A, pur manifestandosi in tutta la sua evidenza, si converte in punto (*bindu*, AṂ), essendo offuscata dal conoscibile [46]. Quella luce indivisa (*avibhāga*) che risplende pur nello spiegamento della potenza d'azione, sede della luna, del sole e del fuoco, questa è per noi il « punto » supremo. « Il punto, risiedente nell'interno della ruota del loto del cuore (così è stato detto da Parameśvara nel *Tattvarakṣāvidhāna*) dev'essere conosciuto, attraverso uno speciale riposo (*layabhedena?*)

41. *MV*, IV, 25.

42. « Il soggetto possessore di potenza, la luce suprema (così J) è manifestato (*añjyate*), è reso manifesto (*vyaktīkriyate*), ossia condizionato (*upādhīyate*), rispetto a determinati soggetti conoscenti limitati ... la potenza invece, non manifestata, è il mezzo di tale manifestazione ».

43. Nel senso che il « voluto » non condiziona la conoscenza e l'azione, il conoscibile non condiziona la volontà e l'azione e l'agibile non condiziona la volontà e la conoscenza.

44. Ṛ, Ṝ, Ḷ ed Ḹ.

45. Ognuno di essi esprime via via le otto potenze Brāhmī, etc. (vedi sotto, VIII, 241*b*-244).

46. Il termine bindu è fatto tradizionalmente derivare dal tema *vid-*, conoscere.

come essenziato della triade Uomo, Potenza, Śiva, egli, il salvatore immacolato (*vimalatārakaḥ*) ».

[113*b*-116] Questo punto è una voce (*śabda*) materiata di suono (*nāda*), che risiede in tutti i viventi. Esso si presenta in essi ripartito in alto e in basso [47], di là dall'azione [48]. Non basta. Esso è una luce completamente indipendente, in sé, dai vari aspetti di violenza e dolcezza, di bianco, di rosso e via dicendo. Ché, com'ha detto il Maestro [49], v'è una certa intima realtà che non solo il sole, la luna ed il fuoco non illuminano, ma senza la cui luce il loro fulgore non esisterebbe. Ora, questa realtà che così si illumina è la coscienza.

[117-119] Le varie qualità che assume la luce, quali la violenza, la dolcezza, etc., si debbono ad un contatto della luce stessa con varie condizioni limitanti, create dall'onnipossente libertà del Signore. Il sole, nonostante insostenibile all'occhio, riflessosi in uno specchio d'acqua tranquilla, letifica tutt'al contrario la vista. V'è la possanza d'una condizione limitante! La luce del sole e degli altri luminari, modificata (come si è visto) dalle condizioni limitanti [50], dipende perciò proprio per questo dalla luce della coscienza, propria di Maheśvara.

[120] La nuda luce in tutta la sua evidenza è chiamata notoriamente col nome di sole. Luna è chiamata invece la luce che piove ciò che, delle cose illuminabili, è la parte migliore [51].

[121-123*a*] Il sole è detto essere i mezzi di conoscenza e la luna il conoscibile. Essi, sebbene siano due realtà a sé stanti, son tuttavia inseparati l'uno dall'altro, e, materiati della coppia fruitore e fruibile, non possono fare a meno l'uno dell'altro. La realtà coscienziale, fiammeggiante (che sprizza fuori) da essi è chiamata col nome di varioraggiante (*citrabhānuḥ*) [52]. La vera, suprema natura del fuoco è quella stessa del soggetto conoscente.

47. Il prāna e l'apāna, etc.
48. Vedi sopra, st. 111.
49. Kṛṣṇa nella *BhG*, XV, 6.
50. Le condizioni son create dal Signore: sopra, st. 117.
51. La parte letifica, piacevole (J).
52. Uno dei tanti nomi del fuoco.

[123*b*-125*a*] Il cosiddetto soggetto conoscente non è altro che la stessa coscienza, che, fattasi identica, mercé la sua libertà, col conoscibile, non è di nulla indigente. Tale soggetto è poi di varie specie, determinate dalle varietà del conoscibile. Tale la ragione per cui il fuoco, alimentato dall'immagine della varietà (*vaicitryābhāsa*), suscitata dalle cose [53] che formano il suo combustibile – cioè a dire le parti della luna –, tale la ragione, dico, per cui è stato chiamato dal Signore col nome di varioraggiante [54].

[125*b*] Il soggetto conoscente, il percettore, è infatti quello stadio della coscienza (indicato dall'idea) « io sono », assolutamente indipendente dalla varia realtà strumentale del conoscibile, etc., essendo il percettore paragonabile, per sua natura a un conoscitore delle scritture [55]. Un percettore che non è per sua intima natura materiato di percezione, non è infatti altro che un non-percettore. La condizione del percettore non è certo quella in cui è indigenza d'un puro percepibile, etc.

[127*b*-128*a*] Quando si parla di condizione di percettore in tale piano [56], ciò si deve soltanto alla disposizione favorevole a tale stato. Tale piano corrisponde, in realtà, a quello dei mezzi di conoscenza (*mānatā*), il quale è manifestato dal (supremo) soggetto precedente.

[128*b*-129*a*] La coscienza, anche quando sta per traboccare, materiata delle varie immagini di soggetto conoscente, conoscibile, etc., essendo priva di successione temporale, non tramonta mai, ed è, come tale, piena e perfetta.

[129*b*-130*a*] Tutte le altre azioni, quali quella di cuocere, essendo limitate dal tempo, si svolgono invece in successione. L'azione di cuocere, per esempio, anche se manchevole del solo ultimo istante, non realizza la cottura.

53. Il conoscibile, assimilato alla luna.

54. In altre parole, come il soggetto è di varie specie, secondo le varietà del conoscibile, così il fuoco è varioraggiante, secondo le varie qualità del combustibile.

55. Chi conosce le scritture, spiega J, è conoscente di esse anche quando non è in lui desiderio di spiegarle, come quelle che fan parte della sua intima natura. Il medesimo può dirsi del soggetto conoscente e del conoscibile, che fa parte del suo essere.

56. Nel piano di māyā, dov'è indigenza d'un conoscibile separato, etc.

[130*b*-131*a*] La presenza delle varie espressioni della luce, quali la luna, il sole ed il fuoco, non implica così il non esserci della luce primaria, nella sua purezza.

[131*b*-133*a*] Sole vien detta di questi semi la prima forma, quella breve. La forma lunga, dovuta ad un riposo o indugio e determinata da un perturbamento beatifico è chiamata col nome di luna. La cosiddetta forma prolata, susseguente alla beatitudine lunare, materiata di luce, è infine, secondo gli intendenti delle scritture, di natura ignea.

[133*b*-134*a*] Quella luce senza più che tuttavia s'illumina durante la permanenza di queste tre realtà, è chiamata nella scrittura col nome di « punto », considerata come il « punto » di Śiva.

[134*b*-135*a*] Questo punto è diverso dalla consonante M e ne ha, per dir così, solo il colore, così come i fonemi R, L ed H, preso la natura dei fonemi neutri e dell'emissione (assumono una natura nuova e diversa).

[135*b*-136*a*) A quel modo che I, impressionato dal colore di una parte di R, si converte in un'altra vocale, così pure A, che è anch'esso una vocale [57], si converte, grazie ad una particella di M e di H, in due altre vocali.

[136*b*-137*a*] Il desiderio di emettere che è in esso – il quale si identifica colla suprema potenza Familiale di cui s'è parlato – questo desiderio e non altro è ciò che, mercé un perturbamento, si converte in emissione AḤ.

[137-140] « La diciassettesima kalā, perciò (così è detto nel *Triśirobhairavatantra* nella discussione finale sulla portata della kalā), ha, per natura, l'ambrosia e procede dallo spiegarsi dei due punti [58], che costituiscono la natura propria dell'emissione suprema-infima. Questa kalā, la quale è la luce di tutte le cose, si presenta, quando priva di emissione, in forma di serpentina-potenza (*śaktikuṇḍalikā*), quindi in forma di serpentina-soffio vitale, e, all'estremità (*prāntadeśe*)

57. Leggo *svaro' pi san* per *asvaro' pi san*.

58. I due punti (*bindu*) sono il segno grafico dell'emissione. Le emissioni sono in realtà tre, quella suprema A, quella infima H e quella intermedia (suprema-infima) AḤ (o Ḥ), la quale è l'emissione propriamente detta.

dell'emissione, in forma di serpentina suprema. Questa kalā vien variamente chiamata col nome di «etere di Śiva», «luogo del sé», «luogo del brahman».

[141] I vari moti di creazione e riassorbimento altro non sono che l'emissione del Signore. Il piano proprio dell'emissione è un lancio (*kṣepa*) di sé, da sé, in sé.

[142] L'emissione, così [59] emessasi e conseguentemente rassodatasi [60] vien tecnicamente chiamata coi nomi di «cigno» (*haṃsa*), soffio vitale, consonante (*vyañjana, sparśa*).

[143] La realtà suprema, senza superiore, è chiamata col nome di «senza-famiglia». La cosiddetta emissione non è altro che la potenza «familiale» (*kaulikī*) del Signore [61].

[144] L'essere essa in stato di emissione non è altro che il suo stare per traboccare, il quale, inveratosi via via attraverso il sorgere della beatitudine (etc.), arriva fino alla potenza d'azione, sviluppatasi in tutta la sua evidenza.

[145] Tutto ciò non è che l'estensione dell'emissione [62], la cui natura consiste appunto nel comprendere tutte queste cose. Tale anche il mare, la cui natura consiste appunto nell'infinita sequela delle onde.

[146-148*a*] Questa emissione, materiata del fonema H in forma ancora immanifesta (*avyakta*) è chiamata perciò nel *Kulagahvaratantra* col nome di «principio desiderio» (*kāmatattvam*). «Nella gola dell'amata è un fonema (*akṣaram*) immanifesto, materiato di risonanza (*dhvanirūpam*), indipendente dalla volontà (*aniccham*), astratto da contemplazione e concentrazione: chi su di esso raccolga il pensiero (*cittaṃ samādhāya*) sottomette a sé l'universo intero».

b) *Il sorgere delle consonanti.*

[148*b*-149*a*] Nella misura perciò che l'emissione si presenta in tutta la sua evidenza come cigno H, ecco che le varie vocali si estrinsecano nelle varie consonanti, da K a S.

59. Vedi la st. precedente.
60. Cioè trasformatasi nella consonante H.
61. Vedi sopra, st. 67; sotto, V. 67.
62. In altre parole, non è causato dall'emissione, ma è il suo corpo stesso.

[149*b*-150*a*] Dal senza superiore A nasce la classe delle gutturali, che comprende cinque fonemi. In ognuna delle cinque vocali sono infatti presenti tutte e cinque le potenze.

[150*b*-152] Dalla Volontà I riposata in se stessa, uniforme, nasce la classe delle palatali, che, come la precedente, consiste di cinque fonemi e si fa gradatamente sempre più evidente. Dalla volontà offuscata dal conoscibile, la quale è duplice, nascono, in rapporto colla celerità e l'immobilità [63], le due classi delle cerebrali e delle dentali. Dallo schiudersi U nasce la classe delle labiali, colla quale il tutto si esaurisce.

[153] Il conoscibile comprende non più di venticinque princìpi [64] – ché tanto è il conoscibile nella sua evidenza –, e tante quindi son anche le consonanti.

c) *Il sorgere delle semivocali.*

[154-156] La potenza di volontà, che, come si è visto, è duplice, perturbata e non perturbata, si converte, tesa verso una potenza eterogenea, nel fonema Y. La volontà può tuttavia tendere verso una potenza eterogenea [65] anche quando offuscata dal conoscibile, da lei assunto in modo istantaneo o durevole [66]: ed in tal caso si converte nei fonemi R ed L. Analogamente la potenza dello schiudersi, la quale è duplice, si converte, diretta verso una potenza eterogenea, nel fonema V, da cui piove l'essenza dell'emissione [67].

[157] La volontà, in effetto, diretta verso il senza superiore A e la beatitudine Ā, vien chiamata, condizionata dalla velocità, vento; in ragione della luce, fuoco; in ragione della fissità, terra.

[158] La ragione per cui questi quattro fonemi son chiamati semiconsonanti (lett. «interiori», *antaḥstha*) [68] sta in

63. Leggo *kṣiprācarayogataḥ* per *kṣipracarayogataḥ*.
64. La terra, etc., fino all'anima.
65. Quando precede il fonema A, etc.
66. Vedi sopra, st. 79.
67. L'acqua. Le altre semivocali Y, R, L sono rispettivamente i semi dell'aria, del fuoco e della terra.
68. Il significato di *antaḥstha* è in realtà, «intermedio» (fra le vocali e le consonanti). Vedi W. S. ALLEN, *op. cit.*, p. 29.

questo, che esse risiedono nell'interno della volontà, etc., ed hanno stanza nella sua propria estremità [69].

[159] La combinazione di potenze omogenee, quali la volontà, etc., poco importa se già perturbata o no, è secondo che si dice, materiata di perturbamento [70].

[160-162*a*] Nel caso della combinazione del senza superiore A con potenze omogenee A Ā le possibilità son invece due [71]. Laddove infatti il primo o secondo Senza Superiore A è atto a generare la Beatitudine Ā, allora, il risultato della sua unione con l'altro Senza Superiore è chiaramente essenziato di perturbamento [72]. Laddove invece neppure il secondo Senza Superiore è in grado di generare la Beatitudine, la loro unione dà, come frutto, il Senza Superiore soltanto, senza perturbamento.

d) *Il sorgere delle sibilanti* [73].

[162*b*-165*a*] La volontà si presenta in tre modi diversi, secondo che priva di oggetto o colorata dal voluto, che, in ragione della celerità e della fissità, è di due specie. Questo voluto (che come si cava da quanto è stato detto) si presenta, nella volontà, in tre modi diversi, non dischiuso, dischiudentesi e dischiuso, senza per questo divorziare dalla sua natura, estrinsecatosi in forza del suo proprio calore [74] – cioè a dire, dell'autonoma spinta della sua libertà – si converte nelle tre sibilanti Ś, Ṣ, S.

69. Il termine *antaḥstha* è fatto qui derivare non più da *antaḥ*, « interiormente », ma da *anta*, « fine », estremità. Esse in tal senso rappresentano una specie di appendice della volontà.

70. La vocale I (non perturbata) o Ī (perturbata), combinandosi insieme dànno sempre la vocale Ī (perturbata).

71. Secondo la grammatica di Pāṇini (VI, I, 94-97) non sempre A + A (o Ā) dànno Ā, ma talvolta l'A, risultato di quest'unione rimane breve (così, p. es., in *sīmantaḥ, da sīmā* + *antaḥ*, in *pacanti*, da *paca* + *anti*, etc.).

72. È, cioè, Ā.

73. Lett. « calde », « fumanti » (*ūṣman*). Lettera « calda », oltre le tre sibilante, è anche H, su di cui vedi sotto, 179. Sul termine *ūṣman*, vedi W. S. ALLEN, *op. cit.*, pp. 26, 27.

74. Vedi la nota precedente.

[165*b*-166*a*] Tale la ragione per cui in questo fonema S risplende chiaramente il tutto [75]. Dagli yoghin esso è chiamato col nome di « ambrosia », di « sede suprema ».

[166*b*-167] Quest'ambrosia suprema risplende nei gemiti amorosi (*sītkara*) al principio, alla fine ed alla cessazione del perturbamento, nel piacere (*sukha*), nell'essere (*sadbhāva*), nel compenetrarsi (*samāveśa*), nel perfetto raccoglimento (*samādhi*). I savi dicono di essa che è il brahman supremo, indiviso [76].

[168-169] Nel *Kulagahvaratantra* (il cui nome ben conviene al fatto, all'unità indissolubile, dico, di Śiva e della Potenza) [77] il Signore stesso ha detto così: « Per amor tuo, ho esposto il principio " venenum ", il " privo di vocali ", com'è anche chiamato, che ricorda, nell'aspetto, la cavità del becco del corvo [78], astratto da contemplazione e concentrazione ».

[170-171] La pienezza, la vera realtà del « desiderio » (*kāma*) viene sperimentata nell'unione [79] e così pure la realtà ambrosia del venenum (*viṣa*), poi che ha cessato di offuscar la particola. Il venenum, che è una potenza pervasiva [80] offusca infatti appunto per questo il fulgore della particola, la quale non è pervasiva.

[171*b*-172*a*] La sede suprema è immanifesta [81]. La natura di questo fonema S è invece manifesta, materiata di potenza d'azione, naturata del tutto. Esso, precisamente, è tale poiché nasce da quello.

[172*b*-173*a*] Il « desiderio » (*kāma*) è la volontà, il « venenum » la conoscenza, la dea azione la realtà incondizionata.

75. Il fonema S è il primo del mantra di Parā o « seme del cuore », su di cui vedi XXX, 27-28*a*.

76. Vedi anche sotto (IV, 186*b*-189*a*).

77. Secondo una st. del *Kulagahvaratantra* stesso, citata da J, *kula* significa potenza e *gahvara* Śiva.

78. Vedi sotto, XXXII, 47*b*, commento.

79. Il « principio desiderio » è l'emissione Ḥ. Vedi sopra, st. 143.

80. La parola *viṣa* è fatta tradizionalmente derivare da *viṣ*, usato nel senso di pervadere. Il medesimo dicasi per *viṣuvat*, vedi sotto, VI, 206*b*-207*a*. Sul valore simbolico del termine *viṣa*, vedi L. SILBURN, « *VBh* », pp. 46, 47; 109, 111.

81. La sede suprema, immanifesta o incondizionata è qui il fonema AU (vedi sopra, st. 105). Nelle stanze 169-172*a* si allude dunque al seme del cuore SAUḤ, su di cui vedi sotto, XXX, 27-28*a* e nota.

Chi si compenetra in questa triade divenuta Śiva, Bhairava stesso.

[173*b*-174] I nostri maestri han detto che bisogna di continuo sforzarsi ad entrar saldamente in questa (realtà) [82]. Chi è entrato nel principio « venenum » non è demone, non veleno, non errore (che possa più offenderlo), ma ciò che in lui risplende, per virtù di concentrazione (*bhāvanayā*) è solo l'idea « Io ».

[175-178] « Ma (dirà qui alcuno) tu hai detto (in più luoghi) [83] che dai cosiddetti fonemi sterili nascono altri fonemi; eccome dunque son sterili? » No, io rispondo, questi fonemi non nascono affatto da quelli sterili. L'elemento generatore, infatti, è qui costituito soltanto dall'anzidetta volontà, che, colorata dai precedenti fonemi [84], genera i suoi speciali prodotti, contenuti dentro di sé. Dal voluto, presente nella volontà come causa di colorazione, non procede alcunché. Quanto nasce da esso è semplicemente l'offuscamento che è il suo stesso corpo. I cosiddetti fonemi sterili son considerati come un composto (*samudāya*) costituito dalla volontà in unione colla colorazione del conoscibile – in quanto che non son capaci di perturbare né son sostrato di perturbamento [85].

[179] Questi quattro fonemi son chiamati da Bhairava, l'immacolato, col nome di « caldi » (*ūṣman*) [86], in quanto che manifestati per virtù del suo intimo calore.

e) *Il cinquantesimo fonema KṢ.*

[180] Tutti i vari fonemi da K ad S son chiamati dai savi sostrato di perturbamento. In virtù dell'unione d'una matrice con un'altra matrice si ottiene un altro perturbamento. Il cinquantesimo fonema KṢ è stato immaginato appunto per esemplificare questo fenomeno.

82. Nel principio *venenum*, che rappresenta il fonema S.
83. Vedi sopra, stt. 151*b*, 152*a*; 155; 162, etc.
84. Vedi la nota precedente.
85. Cioè: poiché non sono né semi né matrici. Vedi sopra, st. 78-81.
86. Vedi sopra, 162*b*-165*a*. I quattro fonemi in questione sono le tre sibilanti e l'aspirata H, cui si è accennato sopra, 142.

f) *Osservazioni e precisazioni varie circa i fonemi.*

[181-183*a*] Queste due tetradi che si aggiungono ai precedenti venticinque fonemi (da K ad M) [87] son rispettivamente connesse colla differenziazione e colla non differenziazione. Nella prima, precisamente, si esprime un differenziarsi della coscienza, e, nella seconda, un ritorno della differenziazione nella non differenziazione.

[183*b*-184*a*] Tutto quest'insieme di fonemi, prima del suo divenir manifesto, è materiato così di vocali. Tale la ragione per cui essi son chiamati consonanti (lett. manifestazioni, *vyañjana*), ché essi son in verità animati dalle vocali [88].

[184*b*-186*a*] Le vocali più importanti in tutta questa sequela di fonemi son qui sei solamente. Queste vocali principali son le cosiddette sei dee, identiche, a loro volta, ai raggi del sole. Ma visto che dentro i raggi solari risiedono le parti della luna, ecco che le tre lunghe hanno chiaramente una natura lunare.

[186*b*-188*a*] La luna non è cosa diversa (dal sole), il fruibile non è altra cosa dal fruitore, ma, in realtà v'è una cosa soltanto, il fruitore, che si presenta in due modi, come fruitore e come fruibile. Prendiamo, per esempio, un vaso. La conoscibilità non è sua proprietà, bensì proprietà del soggetto conoscente. La fruibilità di esso vaso non è dunque altro che il suo immergersi nel soggetto conoscente.

[188*b*-189*a*] Il senza superiore, convertitosi in coppia (*saṃghaṭṭarūpatām prāptaḥ*), in virtù dei suoi due aspetti di cogitato e di cogitante, diventa (così) fruibile [89]. Il medesimo dicasi della volontà e via dicendo.

[189*b*-190*a*] Quando la volontà, etc., diventano realtà fruibile rispetto al senza superiore ed alla beatitudine, si ha

87. Il composto *pañcaviṃśakasaṃjñeyaprāgvadbhūmisusaṃsthitam* non mi è del tutto chiaro. Testo corrotto?

88. Le consonanti, impronunciabili senza le vocali, son come tali manifestate da esse.

89. Intendi: diventa Ā.

allora la nascita dei dittonghi, che si dice essere naturata dal soggetto fruitore [90].

[190*b*] Il fruitore è in senso assoluto soltanto il Dio, materiato di senza superiore A e di beatitudine Ā. La volontà, etc., son fruibili soltanto. Tale la ragione per cui sono potenze.

[191*b*-192*a*] Se il fruibile riposa nel fruitore [91], ciò che esiste realmente è allora, in tutta evidenza, il fruitore soltanto. Delle sei, l'essenza è dunque la triade costituita dall'intelligenza A, dalla volontà I e dallo schiudersi U.

[192*b*-194*a*] Questa triade, secondo che dicono alcuni, è il supremo fulgore di Bhairava, la potenza di Parameśvara in tutta la sua pienezza. Visto che il tutto è da essa abbracciato, è dunque sufficiente venerare essa soltanto, perché questa venerazione si riversi su chi è privo di ogni limitazione, sul possessore di tutte le potenze.

[194*b*] L'estensione della sua maestà, neppur ciò può esser di Lui definito. Chi può limitare (e fissare) il numero delle Sue potenze, di Lui, dico, le cui potenze sono illimitate?

[195*b*-196*a*] Il dio senza superiore – tale dunque la verità – grazie alla sua libertà senza superiore ed all'unione colla potenza d'emissione, si converte nel tutto.

[196*b*-197] Maheśvara, così, pur nella pienezza delle sue potenze, costituite dalle (dette) cinquanta cogitazioni, resta unico, essenziato di pensare. Tutte le altre potenze son comprese nelle precedenti [92]. La stessa Dea costituita dagli ottantun pada sarà da noi ridotta ai cinquanta detti fonemi [93].

[198] Dove (il tutto) sia materiato d'una sola cogitazione, si ha Bhairava, l'insieme dei suoni (*śabdarāśiḥ*), e dove adombrato dal pensabile (*āmṛśya*), si ha la potenza, la *mātṛkā* [94]. Questa potenza, unendosi coll'insieme dei suoni, si

90. Nei dittonghi predomina la natura del soggetto fruitore A Ā. Le vocali I ed U sono in essi in posizione subordinata. Nel caso contrario si ha la nascita non dei dittonghi, ma delle semiconsonanti.

91. Né esiste indipendentemente da lui.

92. Le potenze di Parameśvara sono, come abbiamo visto, illimitate. Esse son formate dal congiungersi e separarsi dei fonemi alfabetici, che formano le varie parole.

93. Sulla divisione in ottantun pada vedi sotto, VI, 225*b* segg.

94. La Mātṛkā è l'ordine alfabetico normale. Vedi sotto, XV, 116*b*-120.

converte poi nella *mālinī*, nella quale le matrici son mescolate coi semi [95]. Dove poi il cogitare sia, come prima [96], ripartito in nove, (la dea) è naturata delle nove classi ad una ad una. Quando infine s'afferma un pensare (che tocca i fonemi) ad uno ad uno, la dea è costituita di cinquanta (potenze).

3.

LA NON SEPARAZIONE DELLE DETTE COGITAZIONI DAI MANTRA, ETC. (*MANTRĀDYABHINNARŪPATVAM*)

a) *Generalità*.

[200*b*-201*a*] Śiva, che pervaso così di suono (*nāda*), è perciò materiato di pensiero, Śiva, il quale si manifesta come padre e madre allo stesso tempo, è il creatore del tutto.

[201*b* 202*a*] Quest'emissione essenziata dalla potenza (*śākta*), riprende poi, in forma di « punto » di Śiva (*śivabindutayā*), carica dell'infinito tutto in essa raccolto, riprende, dico, la natura del senza superiore.

[202*b*-204*a*] Il cogitare (da noi) applicato al sé del Signore, il quale ha, per intima essenza, il tutto illimitato, non è, secondo i maestri, caratterizzato dalla presenza della dualità. Questo cogitare applicato alla natura del Signore, essenziato dalla non dualità di Śiva e della Potenza, cioè del senza superiore e dell'emissione, è, perché pieno di tutte le cose, chiamato col nome di IO [97].

[204*b*-205] Quest'effondersi naturato di potenza, che trae inizio dal senza superiore A ed ha come fine il fonema H,

95. Sulla Mālinī vedi sotto, XV, 121-145.

96. Durante la precedente esposizione dello sviluppo alfabetico.

97. Nella stanza 203*a* leggo e traduco *'dvaya°* per *dvaya°*, come legge e spiega J. La mia interpretazione trova conferma nell'*IPVV*, I, 6, 1, 4, 5, secondo cui l'idea IO è duplice, pura o impura. Quella pura, priva di dualità, di controparte, è quella applicata al vero sé, a Śiva, e quella impura, quella che ha come oggetto il soggetto conoscente nel corpo, nella psiche, etc.

e che, come tale, comprende dentro di sé l'intero tutto [98], si risolve infine nel senza superiore.

[205*a*-208*a*] Il tutto riposa perciò nell'interno della potenza, questa nel piano senza superiore e questo nell'interno della potenza. Tale il vero senso dell'incapsulazione (*saṃpuṭīkṛtiḥ*) menzionata dal Signore nella *Parātrīśikā*, dove si parla appunto d'un'incapsulazione della potenza [99]. Il tutto risplende infatti nella coscienza e quivi, nello stesso tutto, la coscienza. Questi tre termini, accoppiandosi e fondendosi, formano l'unica, suprema natura di Bhairava, essenziata dall'IO.

98. I fonemi (e in certi casi, anche le radici ed i nomi) in base ad una famosa regola grammaticale, il *pratyāhāra* o «comprensione» possono, per brevità, non essere citati partitamente, ma «compresi» menzionando il primo e l'ultimo di essi. La regola del *pratyāhara* è qui applicata da Abhinavagupta alla parola AHAṂ, io, i cui due fonemi A ed H son dunque inclusivi di tutti gli altri 48.

99. Le stt. della *PT* cui Abhinavagupta si riferisce sono 29-32*a*, dove si descrive il rito d'adorazione o sacrificio vero e proprio:

« [29] Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.

[30-31*a*]. Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio e, cioè sacrificare alla dea, alla grande, pienissima com'è di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col mantra ventisette volte.

[31*b*, 32*a*] Quivi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione ed offrire il proprio sé ».

Il seggio o trono è, letteralmente, la base o piedistallo su cui poggia la divinità e, simbolicamente, il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*ādhāra*) della divinità adorata, da esso sostenuta (*ādheya*). Ma cos'è il tutto? Il tutto è qui costituito dai due primi fonemi del mantra del cuore SAUḤ, che abbracciano tutti i trentasei princìpi; e la divinità adorata – la coscienza, la potenza di emissione (*sṛṣṭi*), la stessa libertà e creatività divina, che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto – è il fonema Ḥ, il terzo del mantra. Il sacrificio in questo senso è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno o seggio, cioè nel tutto (AU), della coscienza o emissione AḤ, e, inversamente, della contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto AU), nella coscienza o emissione AḤ. La coscienza, che prima era sostenuto o *ādheya*, si converte, in tal modo in sostegno o *ādhāra*. Il "racchiudimento", o "incapsulazione", *saṃpuṭīkaraṇam*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera, – visto, cioè, che la coscienza, da sostenuto è così divenuto sostegno – essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (princìpi, etc.), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa. Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa (*MVV*, 1, 908 segg.). Lo stesso concetto, egli osserva, lo troviamo espresso, con altre parole, nella *Bhagavadgīta* (6, 31), dove si dice: «Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non son

[208*b*-210] Questa potenza d'emissione propria del Signore è presente e operante in tutte le cose (*sarvatra*) nel modo che segue. Essa, e non altro è la fonte di tutte le varie sensazioni di piacere, estetiche ed ordinarie. La vibrazione (*spandamānatā*), infatti, che, cessato lo stato di indifferenza (*mādhyasthya*), si avverte nel cuore all'udire un canto melodioso o al sentire un profumo di sandalo, etc., non è altro che un'espressione della potenza di beatitudine. Gli uomini sono sensibili (lett. « dotati di cuore », *sahṛdaya*) grazie ad essa [100].

[211-215] (L'emissione è poi di tre specie). La prima di esse, quella « particoliforme » (*āṇava*), tecnicamente chiamata col nome di « riposo nella mente » (*cittaviśrānti*) è una conseguenza dell'emissione di tutti i prodotti nel fuoco della vacuità [101]. La susseguente emissione potenziata (*śākta*), chiamata col nome di « risveglio della mente » consiste in questo, che le cose viste, udite, etc., tendono ad immergersi nella coscienza di sé (*svasaṃvid*). In virtù quindi dell'unirsi di queste cose così tendenti (verso la coscienza), del loro saldo affermarsi nel cuore e di una penetrazione (*āveśa*) in tutta pienezza (*pūrṇatayā*) in Śiva, dovuta al dissolvimento della mente limitata, in virtù, dico, del dissolversi di ogni possibile (*saṃbhāvya*) limitatezza dovuta a qualche tensione futura, presente ancora nei casi precedenti, [102] si ha l'emissione suprema, « divina » (*śambhava*), chiamata col nome di « dissolvimento della mente ».

perduto per lui, egli non è perduto per me ». L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa – la sedicesima vocale – che, considerata nei suoi due aspetti, trascendente ed immanente, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza Superiore. Vedi sul « racchiudimento » oltre la *PTLV* ed il *MVV*, già citati anche il *PTV*, p. 262 e il *TS*, p. 200.

100. Vedi su tutto ciò l'*Appendice* IV. Il termine *sahṛdaya* designa le persone esteticamente o religiosamente sensibili: vedi su di esso *Aesth. Exp.*, pp. XLIII-IV.

101. Diversamente da J, intendo *visṛjya* come un gerundivo, reggente *sakalam*, etc. Il fuoco della vacuità, secondo J, è il fuoco dissolutore della vacuità e quindi l'insorgere della vita ordinaria, del *saṃsāra*.

102. Nell'emissione « potenziata » etc.

[216-219] Queste tre emissioni son descritte in modo non dissimile (anche) nel *Tattavarakṣāvidhāna*. « Nel mezzo del ricetto del loto del cuore (così in quest'opera) si verifica l'unione (*saṃghaṭṭa*) (della mente e del pensabile). Quest'unione, caratterizzata da un riposo nella mente è chiamata col nome di « ultima emissione ». La seconda emissione è caratterizzata dal risveglio della mente. In essa appare, unificato, tutto l'universo, cogli esseri mobili e immobili. Di tale emissione vi son poi due specie, nel senso che quando è sia pure parzialmente limitata dalla differenziazione percettore-percepibile, è chiamata col nome di « avviluppata » (*sakala*), e quando unita a Śiva, dispogliata (*niṣkala*). La terza emissione, caratterizzata dal dissolversi della mente è essenziata da una percezione pienissima (*saṃpūrṇagrahaṇa*) dovuta all'interruzione (*vicchitti*) della coppia percepibile-percettore, naturata d'unificazione (*ekībhāva*), sottile, materiata di conoscere (*vijñāna*), riposata nel sé (*ātmanirvṛtaḥ*).

[220-225] Questo stesso argomento è stato descritto anche nel *Siddhayogīsvarīmatam*. « Il seme (di tutto) è qui la serpentina, il principio vitale delle cose, materiata di coscienza. Da essa nasce la triade dello stabile (*dhruva*) [103], della volontà e dello schiudersi, e da queste quindi gli altri fonemi. Dal fonema A nasce Ā e così via, *mutatis mutandis*, per gli altri fonemi. L'ultima vocale è l'emissione, da cui nascono tutte le consonanti, da K a S. Il " punto ", di cui son cinque aspetti –, fuori, dentro, nel cuore, nel suono (*nāda*), nel piano supremo –, e pervade il corpo dal cuore al capo, non è altro che un'espressione di quest'emissione. Gli stessi mantra, se privi del primo e dell'ultimo fonema [104], son privi di ogni effetto, così come le nuvole d'autunno. Questa conoscenza del primo e dell'ultimo fonema è la principale caratteristica del maestro. Colui che l'intende è degno d'adorazione al pari di me, è Bhairava stesso, essenziato di divinità. Qualsiasi strofa, stanza, etc., egli veda unita, per

103. Il Senza Superiore A.
104. A ed H, quanto a dire dell'io (*aham*): vedi sopra, 202*b*-208*a*.

tale sua conoscenza, al primo ed all'ultimo fonema, tutte egli le vede come mantra».

[226-231 [105]] La potenza di emissione, è, come si è visto, la causa del tutto. Questa concezione è stata diffusamente dichiarata da Parameśvara anche nell'*Aitareyopaniṣad*. Il seme rosseggiante è il fuoco, la sua energia ha come corpo il sole e la luna. Il brahman supremo, A, sorge dalla loro unione. La forza suprema di questo stesso *brahman* è costituita dai suoni, dalle sensazioni tattili, dai sapori, fruibili e materiati di cibo, naturati dei cinque elementi grossi. Anche un suono melodioso è infatti alimentatore di energia: la quale energia è invero (universalmente) considerata pura, suprema, desiderosa di emettersi [106]. Quest'energia è la forza (*balam*), il vigore (*ojaḥ*), i soffi vitali, la bellezza (*kāntatā*). Da quest'energia derivano le creature, queste son dette essere l'energia [107] delle azioni sacrificali, etc., queste della pioggia, questa delle erbe, queste dell'energia [108], questa delle creature. E l'emissione, in tal modo, è onniforme.

[232-233] Quest'emissione è chiamata insieme dei suoni (*śabdarāśi*), è chiamata *mātṛkā*, e, per il mescolamento degli

105. Le segg. stanze 227-231 sono una parafrasi, alquanto libera, di alcuni passi dell'*Aitareyāraṇyaka*. I passi relativi, citati da J, sono i seguenti: «Questo seme è ardore (*tejaḥ*) derivante da tutte le membra ed egli così porta un sé nel suo sé (II, 5)»; «Il sangue nella donna è la forma di Agni, e quindi giova non disprezzarlo. Il seme dell'uomo è la forma di Āditya, e quindi giova non disprezzarlo» (II, 3, 7); «Il fonema AḤ è il *brahman*, ed in esso è contenuto l'Io» (II, 3, 8); «Colui che conosce se stesso come il quintuplice inno, da cui tutto ciò sorge, costui è un savio. La terra, l'aria, l'etere, l'acqua, la luce sono il sé, il quintuplice inno. Da lui tutto sorge, in lui tutto si risolve. Chi conosce ciò è un rifugio per i suoi amici. A colui che conosce il cibo ed il mangiatore, nasce un mangiatore ed il cibo è suo. Il cibo è l'acqua e la terra, ché di essi son i cibi composti» (II, 3, 1); «Egli è la vita, il respiro, l'essere e il non essere... Egli è la morte e l'immortalità (ambrosia)», (II, 1, 8); «Questo (sé) è il *brahman*, Indra, Prajāpati, tutti gli dèi, i cinque elementi grossi» (II, 6, 1); «Vien quindi l'emissione del seme. Il seme di Prajāpati son gli dèi. Il seme degli dèi è la pioggia. Il seme della pioggia son le erbe. Il seme delle erbe è il cibo. Il seme del cibo è il seme. Il seme del seme son le creature. Il seme delle creature è il cuore. Il seme del cuore è la mente. Il seme della mente è la parola. Il seme della parola è l'azione. L'azione compiuta è l'uomo, la sede del *brahman*» (II, 1, 3). L'edizione e traduzione migliore dell'*Aitareyāraṇyaka* è quella di A. B. KEITH, Oxford, 1909.

106. Vedi sopra, 208*b*-210 e nota.

107. Intendi la causa (J).

108. Il seme maschile e femminile.

elementi perturbati e perturbatori, prende anche l'aspetto ed il nome di *mālinī*. Bella del sorgere dell'emissione, generata dell'unione di seme e matrice, la *mālinī*, la suprema potenza, è descritta come onniforme (*viśvarūpinī*).

b) *La voce Veggente, la voce Mezzana e la voce Corporea* [109].

[234-236] Questa potenza, la quale è in realtà una soltanto, suprema, attrattrice del tempo (*kālakarṣinī*) [110], unendosi coll'altra differenziazione, quella di possessore di potenza, assume lo stato di coppia (*yāmala*). La molteplicità (*vibhāga*), è manifestata dal cogitare pienissimo, materiato di IO, insito in questa coppia, in forza della sua intrinseca libertà. Nella manifestazione della molteplicità, esso si presenta come provvisto di tre corpi diversi, chiamati coi nomi di Veggente, di Mezzana, e di Corporea.

[237] La natura di ciascuna di queste tre voci si divide a sua volta in tre, grossa, sottile e suprema. La Veggente corporea è, a questo proposito, quella voce materiata di suono (*nāda*), costituita da un piacevole insieme di note musicali (*svara*), priva di distinti fonemi. La soavità (*mādhurya*) è una potenza che consiste semplicemente in un non esserci di fonemi, etc., distinti. La piena evidenza, generata dal contatto degli organi vocali, dei soffi, etc., è aspra all'orecchio. Chi è perciò immerso in questa voce, materiata di suono, vicina alla coscienza e ad essa affine, si identifica in breve tempo, grazie appunto a tale affinità, colla coscienza. Coloro che non si identificano con essa, coloro che non riescono ad ottenere un'immersione del corpo, etc., ed immersa hanno invece la coscienza, son noti col nome di « privi di cuore » [111].

[241*b*-244*a*] La Mezzana corporea consiste nel suono (*dhvani*) che si ode in un tamburo ed in altri strumenti di tal fatta. Tale suono è insieme evidente e non evidente. Una parte di non distinzione è presente poi anche nella Mezzana, sicché

109. Vedi su questi tre gradi della parola l'*Introduzione*, pp. 40, 41.
110. Kālakarṣiṇī è un'ipostasi della potenza suprema, Parā: sulla sua forma mantrica vedi sotto, XXX, 27-28*a* e nota.
111. Vedi sopra, 208*b*-210, nota.

anch'essa attrae a sé le persone sensibili. Essa, in altre parole, ha potere attrattivo (*surañjakam*) nella misura che è costituita da suoni (*svara*) privi di distinzione. La non distinzione, infatti, è palesemente fonte di piacere. Ognuno infatti trova soddisfazione nella musica costituita di suoni immanifesti (*avyakta*), propria delle (varie) modulazioni ritmiche (*tālapāṭha*) [112].

[244*b*-245*a*] La Corporea in forma corporea, è quella che genera i fonemi evidenti, ed i cui prodotti son tutte le varie frasi, etc.

[245*b*-247*a*] Questa Veggente, Mezzana e Corporea in forma grossa son precedute ciascuna da una (speciale) intenzione (*anusaṃdhāna*). Queste tre intenzioni – modulo note, suono dolcemente (il tamburo, etc.), profferisco parole – sono le cosiddette Veggente, etc. in forma sottile. Queste tre distinte intenzioni sono infatti chiaramente percepite [113].

[247*b*-250*a*] La triade incondizionata che precede poi queste stesse intenzioni, è la triade suprema, dov'è insito Śiva, materiato di suprema coscienza. I princìpi responsabili del manifestarsi della (detta) distinzione son poi le sue tre principali potenze, ossia la senza superiore, che, com'è detto (nelle scritture), equivale alla suprema, la volontà corrispondente alla suprema-infima, e lo schiudersi, equivalente all'infima. Dal perturbarsi di queste potenze, derivano le sei coscienze anzidette [114], immacolate.

[250*b*-251*a*] Dal vicendevole compenetrarsi di queste potenze – consistente, come si è detto, nella potenza d'azione – derivano poi le dodici coscienze sopra elencate [115], nelle quali si contiene il tutto.

[251*b*-252*a*] Queste dodici potenze son la principale ruota di potenze del dio degli dèi. La mercé di essa, il dio degli

112. Queste « modulazioni ritmiche », spiega J, sono il *cañcupuṭa*, etc., su di cui vedi A. Danielou - N. R. Bhatt, *Textes des Purāṇa sur la Theorie musicale*, Pondichery, 1959, vol. I, p. 151.

113. Esse, cioè, son chiaramente attestate dalla nostra propria esperienza.

114. A, I, U, Ā, Ī ed Ū: vedi sopra, 65 segg.

115. Tutte le vocali, ad eccezione dei cosiddetti fonemi neutri Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ.

dèi si presenta nella pienezza delle sue potenze, in forma di Bhairava.

[252*b*-253*a*] Queste dodici potenze son chiamate in talune scritture col nome di Kālikā, dovuto a questo, che son materiate di cogitare, che lanciano, ossia emettono, che calcolano e conoscono [116].

[253*b*-254*a*] « Nel mezzo (così è detto anche nel *Trikasāra*), nel mezzo giova adorare la Suprema, monosillabica [117], manifestantesi in forma di Bhairava, di sé, circondata dalle dodici yoginī ».

[254*b*-257*a*] Da queste dodici potenze e non altro nascon poi tutte le varie ruote, da quella di un raggio a quella di sessantaquattro e di mille raggi. Di queste potenze poi, secondo i loro diversi còmpiti, sono nella scrittura insegnati diversi nomi e riti di adorazione, secondo che si manifestino in dualità, non dualità o commistamente [118]. Tutto ciò è stato diffusamente esposto nel *Triśirobhairavatantra* e qui ci asteniamo dal riferirlo, per paura di distenderci troppo e perché di non utilità al nostro proposito.

[257*b*-259*a*] Queste potenze, nella loro forma pura, immacolata, son note col nome di Aghora, e generando poi le potenze Ghora e Ghoratara, si sostanzian di esse. L'emissione, la mansione, il riassorbimento, ed il trascendimento di queste tre condizioni (*upādhi*) son presieduti anch'essi da queste potenze, che si dividono così in molteplici aspetti.

[259*b*-261] Questo stato trascendente alle condizioni è, secondo che dicono i Maestri, di due specie, quanto a dire determinato dal non manifestarsi delle condizioni oppure dalla scomparsa di esse. Questa scomparsa può svolgersi a sua volta in due modi, ossia in tutta tranquillità [119] o attraverso una digestione violenta (*hāṭhapākakrameṇa*). Questo modo violento è caratterizzato da un gran gusto di divorare

116. Sui vari significati attribuiti al tema kal- (da cui è fatto derivare il termine Kālikā, Kālī, etc.) vedi sotto, IV, 173*b*-175.

117. La forma mantrica della Suprema è, come si è accennato, il mantra monosillabico SAUḤ: vedi sotto, XXX, 27-28*a* e nota.

118. Vedi su tutto ciò anche sopra, I, 115.

119. La routine normale, caratterizzata dai vari riti iniziatici, etc.

e da un fuoco ininterrottamente fiammeggiante. Questa scomparsa così ottenuta – la terza [120] – brucia il combustibile della differenziazione ed è quindi, più dell'altra, degno oggetto di insegnamento.

[262] *Tutte le cose, depositate nel fuoco che arde nello stomaco della nostra propria coscienza, abbandonano ogni differenziazione, alimentandolo della loro propria potenza.*

[263-264] Non appena la natura differenziata delle cose è stata dissolta da questa digestione violenta, ed ecco che il tutto di cui s'alimentano le dee della coscienza è diventato ambrosia. Queste dee, una volta saziate, Bhairava, l'etere della coscienza, il Dio riposato nel cuore e in non altro, pienissimo, lo tengono in identità col loro stesso sé.

[265] Queste potenze, in tal guisa, nonostante di là da ogni differenziazione, si manifestano tuttavia in modi molteplici, determinati dai loro speciali còmpiti, operazioni, denominazioni, e riti d'adorazione.

[266-267] Secondo poi come si raccolgono o dischiudono, queste dee si presentano in più modi diversi, come una, due, tre, quattro, cinque, sei, sette, otto, nove, dieci, undici, dodici, tredici, sedici, diciotto e via discorrendo.

[267*b*] Ma basta con tutte queste divagazioni! D'ora innanzi tratteremo del tema principale.

c) *Conclusione. Il tutto è un'immagine riflessa nello specchio della coscienza.*

[268-270] Colui cui tutto questo vario spiegarsi delle cose appare come un'immagine riflessa nella coscienza, costui è invero signore del tutto! Segnato (*mudrita*) dal mezzo « divino », è così colui e non altri in cui è tale indefettibile, non discorsivo (*avikalpa*) cogitare. Quale poi sia questo cogitare (basato sull')iità in tutta la sua pienezza, è stato da noi già discusso in precedenza. Tutte le altre cose – *mantra*, *mudrā*, atti rituali e d'adorazione – non svolgono ufficio alcuno.

120. La prima, se così si può dire, è quella dovuta al non manifestarsi delle condizioni.

[271-273] Chi ripetutamente mette in atto tale non discorsiva (*nirvikalpam*) compenetrazione, raggiunge la condizione di Bhairava, la quale è sinonimo della liberazione in vita. La liberazione in vita si prende in effetto a considerare da questo stadio in poi, dove sia pure *in nuce* (*sūtraṇayāpi*), la distinzione fra fine e mezzo è tuttavia presente. Nel capitolo precedente non era invece traccia alcuna di differenziazione. Nello stadio privo di mezzi chi, di grazia, è dunque liberato, e come, e donde?

[274-277] In questo cogitare non discorsivo (*nirvikalpa*), chiamato col nome di « mezzo divino », il savio ha poi da applicare le cinquanta differenziazioni sopra accennate [121]. Vedendo in effetto la terra riflessa nel suo proprio sé, di là da ogni rappresentazione differenziata (*avikalpena*), egli raggiunge la condizione di Bhairava. Lo stesso procedimento deve applicarsi anche agli altri princìpi, quali l'acqua, etc., sino al principio supremo, superiore ad ogni ostruzione (*āvaraṇa*), pervadente, libero, onnisciente, immaginato come Śiva. Vedendo (infatti) anche questo riflesso nello specchio non immaginato e nobile della coscienza, il savio, privo di rappresentazioni differenziate, si identifica da per sé con Bhairava.

[278-279] A quel modo che uno, vedendo dinanzi a sé, fuori da ogni rappresentazione differenziata, una qualechessia cosa rossa, ottiene infine, attraverso vari mezzi (*dvāra*) [122], la consapevolezza, unica e priva di parti del suo essere – sia questo, per esempio, un vaso –, così uno pensando il suo proprio sé, attraverso questa congerie di singoli princìpi, i quali la terra, etc., si illumina alla fine in tutta la sua pienezza.

[280-281] Tutto ciò nasce da me, in me si riflette, tutto ciò è da me inseparato. Tali i tre aspetti di questo « mezzo divino », nei quali son presenti implicitamente l'emissione, la mansione ed il riassorbimento, chè, come ha detto (Kallaṭa)

121. Vedi sopra, I, 186*b*-188*a*.

122. Il color rosso, la rotondità, etc., immaginati come parti (*aṃśa*) della cosa, che attraverso essi prende via via corpo e precisione.

nella Spandakārikā: « Ciò su cui tutto questo creato è fondato, ciò da cui esso esce fuori... » [123].

[282] Questa sola sua proprietà [124] dichiara sufficientemente la suprema signoria della coscienza e l'essere essa materiata dal tutto. O che qual altra caratteristica può, di grazia, dirsi di essa?

[283-285] Il tutto io lo manifesto in me stesso, nell'etere della coscienza, io ne sono il creatore, io, materiato del tutto. Questa percezione è fonte di immedesimazione con Bhairava. Tutti e sei i cammini (*adhvan*) son riflessi in me, io son l'autore della loro mansione. Tale percezione fa sì che uno si connaturi del tutto. Il tutto si scioglie in me, in me naturato delle fiamme lingueggianti ed indefettibili della coscienza grande. Così vedendo, si trova pace.

[286] Il fuoco che prorompe è questo, cioè a dire io son Śiva e Śiva soltanto, colui che brucia la stanza di sogno dell'esistenza fenomenica colle sue infinite, variopinte, belle dimore [125].

[287] *L'universo, in tutti i suoi molteplici aspetti, sorge da me, in me tuttavia riposa, e, scomparso, non è essere alcuno che resti* [126]. *Colui perciò che veda l'emissione, la mansione ed il riassorbimento così unificati, senza parti, questi risplende invero come immerso nel quarto stato* [127].

[288] Alcuni soltanto, purificati da Parameśvara, riescon perciò ad aver confidenza in questo mezzo supremo, caratterizzato della divina non dualità.

[289-290] Il bagno, il voto, la purificazione del corpo, la concentrazione, l'applicazione di mantra, la costruzione dei sentieri, i riti sacrificali, l'oblazione, la recitazione, l'assorbimento totale e qualsiasi altro mezzo differenziato si possa immaginare, non trova qui applicazione alcuna.

123. *Spandakārikā*, I, 2. « Non è da nulla ostruito (così continua la stanza) e quindi non subisce in nessun posto mai limitazione ».

124. L'esser la coscienza autrice dell'emissione, mansione, etc., è la principale caratteristica della coscienza.

125. I vari mondi (*bhuvana*) (J). Questo stesso verso ricorre anche nel *MVV*, I, 1091.

126. Bensì la coscienza soltanto (J).

127. Sul quarto stato vedi sotto, X, 227*b* segg.

[290*a*-293] Il maestro che pratica questo mezzo è chiaramente in grado di favorire altrui, solo se il discepolo che gli si presenta è ad esso idoneo. Ma se questi non è idoneo e tuttavia, purificato della devozione a Śiva, cerca di propiziarsi un tale maestro, spinto dall'idea di ricevere tale favore in futuro, conviene allora che questi gli impartisca i vari riti iniziatici, etc., a lui convenienti. Tutti i futuri riti di adorazione hanno infatti come fondamento questo mezzo. In ogni luogo si dice che il fine supremo, Śiva, consiste nell'essere essenziati di esso.

E così abbiamo esposto diffusamente questa suprema «divina» auto-coscienza.

CAPITOLO IV
IL MEZZO « POTENZIATO »

Diremo adesso dell'insieme dei mezzi potenziati, ordinati alla coscienza del supremo sé.

1.
LA PURIFICAZIONE DEL PENSIERO DIFFERENZIATO (*VIKALPASAMṢKRIYĀ*)

[2-5] Chi voglia entrare nella natura divina (*pārameśvara*) di cui si è parlato nel precedente capitolo deve innanzitutto purificare speditamente il pensiero differenziato. Il pensiero differenziato, una volta purificato, genera, in effetto, un altro pensiero differenziato, di per sé purificato, questo un altro a sé simile, questo un altro ancora, e questo un altro dello stesso genere. La purità che si riscontra in queste quattro forme di differenziato pensare è di intensità sempre maggiore, ossia non evidente, idonea all'evidenza, in atto di divenire evidente ed evidente. In un quinto stadio essa diventa poi ancora più evidente, per divenire infine evidentissima. In tutti questi momenti, dal primo in poi, si notano poi varie gradazioni intermedie.

[6-7] Il risultato di questa purificazione è che alla fine la coscienza, alimentata dal detto evidentissimo pensare e nobile, raggiunge un immacolato non differenziato pensare. Il fulgore bhairavico, naturato di coscienza, in coloro che su di esso riflettono con sempre maggiore intensità, si manifesta perciò alla fine in tutta la sua evidenza.

[8] « Ma (dirà qui alcuno), come può la coscienza, soggetto attivo di pensiero, di per sé naturata di pensiero, divenire oggetto di pensiero? Ché, qualora essa si creasse in tal forma, diverrebbe cosa insenziente ».

[9-12] La coscienza di sé, com'è stato già rilevato[1] (si risponde), è sì per sua propria natura piena (di tutte le

1. J rimanda sopra, II, 8 segg.

cose), né in essa è alcunché da togliere o da aggiungere, sennonché accade questo, che per la sua paradossale attività, per la sua libertà immacolata, il Supremo Signore si diverte a nascondere con perizia se stesso. Māyā non è altro se non questo nascondimento di sé, operato dal Signore, nonostante la sua natura sia scoperta ed evidente; dalla quale māyā deriva la differenziazione che abbraccia tutto il nostro fare. La dualità che questo pensiero di cui s'è parlato è inteso ad espellere, non è altro che il manifestarsi del Signore in tal guisa.

2.

LA VERA NATURA DEL RAGIONAMENTO (*TARKATATTVAM*)

[13] Le radici dell'albero della mala differenziazione son recise dagli intendenti (tale il nostro convincimento), dalla spada del buon ragionamento, affilata al massimo.

[14] Tale ragionamento è dai savi chiamato col nome di realizzazione (*bhāvanā*), la quale è in grado di rendere evidente anche ciò che neppure immaginiamo, vera e propria vacca che manda ad effetto tutti i nostri desideri[2].

[15-16] « Il ragionamento (così è detto nel *Mālinīvijaya*)[3] è il massimo membro dello yoga, come quello da cui deriva la visione di ciò che si deve fuggire, etc. Esso merita perciò di essere coltivato con ogni sforzo. La mente, fissata su

2. La « realizzazione meditativa » (*bhāvanā*) è in ultima istanza, un processo di autosuggestione ottenuta attraverso concentrazioni, etc., al culmine del quale le cose contemplate, non importa se reali o irreali, appariscono davanti allo yoghin come se fossero presenti, in piena evidenza. « Tutto quello perciò, reale o irreale, che viene meditativamente realizzato con grande intensità (dice Dharmakīrti, *PV*, II, 285 [= *P Vin.*, I, 31]: vedi anche *BV*, 1, 270 e *SpN*, p. 27, dove è citata appunto questa medesima strofa) apparisce chiaramente, al culmine di questo processo, allo yoghin, adempiendo ai suoi desideri ». Tale processo, che, come abbiamo visto, può anche essere applicato a cose irreali, riposa semplicemente su un fatto psicologico, che interessa la religione e la mistica soltanto se le cose meditate, etc., sono confortate dalla ragione e dalla tradizione.

3. *MV*, XVII, 18, 19.

d'una strada da abbandonare a cagione del desiderio costrittore [4], dev'essere, per mezzo del detto ragionamento, da essa rimossa e via via quindi elevata fino al piano senza macchia».

[17-18*a*] La strada è qui un (qualsiasi) mezzo di liberazione predicato da altre scuole, e, come tale, da fuggire. Per mezzo della volontà che costringe, che lega, si allude qui al principio d'attaccamento insieme colla necessità [5], poiché in virtù appunto di essi uno si attacca ad una cosa, proprio a quella e non ad altro.

[18*b*-19*a*] A quel modo che uno sprovveduto consapevole o inconsapevole del godimento della sovranità imperiale, si attacca a godimenti inferiori, così accade anche a proposito della liberazione, per colpa dell'attaccamento.

[19*b*-22*a*] In taluni testi, l'attaccamento, è chiamato col nome di «parte innata» [6], e fonte, chiaramente, di perfezioni. Esso, come tale, secondo che dicono gli intendenti, è perciò un ostacolo alla (vera) liberazione. Questo principio fa in effetto sì che, pur conoscendo l'eccellenza degli insegnamenti di Śiva, uno sia scioccamente attaccato a quelli di Viṣṇu, etc., sedotto appunto dall'attaccamento. In coloro che sono attaccati a tali sistemi (i seguaci, dico, di Viṣṇu, di Brahmā, del Buddha, etc.) si dispiega infatti in tutta la sua evidenza, quella potenza divina la quale porta il nome di Vāmā.

[22*b*-24*a*] A quel modo poi che taluni biasimano, dissennati, il godimento della sovranità imperiale, né ciò per sazietà, ché anzi ai loro particolari godimenti dànno del benvenuto, così altri, colpiti in verità dalle più terrifiche potenze divine, sogliono biasimare la penetrazione in Bhairava, naturato di coscienza [7].

[24*b*-25*a*] Chi, perciò, pur conoscendo l'eccellenza degli insegnamenti di Siva, confida in altre scuole, non è, appunto per questo, da estrarre dall'oceano della differenziazione.

4. Lett. «di oggetti esteriori», *viṣaya*. Vedi la st. seguente.
5. Su questi princìpi vedi sotto, IX, 49*b* segg.
6. La referenza è a *SvT*, VIII, 1 segg.
7. Vedi su di ciò i capp. XIII, 311 segg. e XIV, 1-23 dove si parla dell'oscurazione.

[25b-27] « Coloro che si son dati alla conoscenza del Veda, del Sāmkhya e dei Purāṇa (così è detto chiaramente nel *Kāmikāgama*, nella parte che tratta dei legami), che si son dedicati al Pañcarātra [8], i veggenti tenaci che si son consacrati ad altre scuole, quali i buddhisti ed i giaina, tutti costoro, presi dalla sapienza (impura) e dall'attaccamento, proprio perché legati dai lacci di māyā, non rinvengono l'iniziazione di Śiva ».

[28] Quanto qui si designa con la parola attaccamento è il principio attaccamento, il quale esercita una funzione costrittrice, come quello che costringe questo o quell'individuo a seguire questo o quel sistema māyico.

[29-30] Ciò poi che i seguaci di Viṣṇu, etc., pensano sia la liberazione, posta in essere dal loro immaginare – uno stato di unione colla suprema materia (*prakṛti*) [9], uno stato di beatitudine [10], una coscienza senza più, assolutamente pura [11], l'estinzione delle varie serie individue, come una lampada [12], – consiste in realtà nello stato proprio delle due specie di « dispogliati per dissoluzione », quelli privi o dotati di conoscibile [13].

[31-32] Anche chi abbia ottenuto già da gran tempo questa sorta di liberazione e le rispettive fruizioni e non fruizioni [14], alla dissoluzione del principio relativo a tali entità – cioè māyā – va in superiori stati di creazione e diventa così un mantra, in virtù d'un risveglio escogitato da Ananteśvara [15]. Ma di tutto ciò tratteremo diffusamente più in là [16] e per ora ci possiamo arrestare.

8. Le scuole mistiche viṣṇuite. Vedi su di esse F. OTTO SCHRADER, *Introduction to the Pāñcarātra*, Adyar, 1916.

9. Per i Viṣṇuiti.

10. Per i seguaci del *brahman*, del Vedānta.

11. Per i buddhisti *vijñānavādin*.

12. Per i buddhisti *vaibhāṣika*.

13. Vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 49 e sotto, IX, 138 segg.; X, 132b segg.

14. Nel caso di « dispogliati per dissoluzione » privi di conoscibile.

15. Il *saṃsāra* quindi continua. Su di Ananteśvara (*alias* Aghora) vedi sotto, IX, 147-149a, etc.

16. Vedi sotto, IX, 138-141.

3.
NATURA E CARATTERISTICHE DEI MAESTRI (*GURUSATATTVAM*)

[33-37] Chi perciò, tratto in inganno dai discorsi escogitati da gente ignorante, abbia posto la sua confidenza in un cattivo maestro, è preso dai lacci di māyā. Anche egli, tuttavia, grazie al buon ragionamento, è condotto da un buon maestro. Il buon ragionamento non è, in effetto, altro se non la sapienza pura, la quale si identifica a sua volta colla volontà di Parameśvara. Tale la ragione per cui è detto nel *Mālinīvijaya*, che «chi è desideroso, per volontà di Śiva, di andare da un buon maestro, v'è (da Lui) condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni»[17]. La caduta di potenza da cui dipendono tali mutamenti si svolge poi in successione, nel senso che colui il quale abbia seguito un cattivo maestro può, in un secondo tempo, prendere la buona strada. L'elemento differenziatore responsabile della bontà o non bontà del maestro e della scrittura è costituito dalla caduta di potenza, che, come vedremo, è di più specie diverse[18].

[38] «I seguaci di Viṣṇu, etc. (così è detto nello Svacchandatantra) son tutti quanti tratti in inganno da māyā e portati verso la non liberazione, proprio per il loro desiderio di ottenere la liberazione»[19].

[39-40] Chi invece, pur appartenendo a sistemi inferiori, sorveglia attentamente il suo sorgente pensare, ed è, in conseguenza, grazie all'eccellenza della sapienza pura[20], purificato da una caduta di potenza, riesce infine a prendere la buona strada, privo ormai di ostacoli.

[40*b*-42*a*] Il ragionamento di cui s'è parlato si manifesta in taluni spontaneamente. Coloro che son tali son chiamati, nella scrittura, «spontanei» (*sāṃsiddhika*)[21], nel senso che

17. *MV*, I, 44. Vedi su questo passo sotto, XIII, 199-203, dov'esso è diffusamente commentato.
18. Vedi sotto, XIII, 129*b*-310.
19. Vedi *SvT*, V, 1138-1141*b*.
20. Cioè, il ragionamento.
21. Vedi su questo tipo di maestro anche sotto, XIII, 134*b* segg.

la conoscenza è in loro nata da sé. Quanto poi a ciò ch'è detto nel *Kiraṇatantra* [22], che cioè la conoscenza nasce dal maestro, dalle scritture, o da se stessa, è da notare questo, che la seconda specie di conoscenza è superiore alla prima e la terza ad ambedue.

[42*b*-44*a*] Colui in cui il buon ragionamento si è manifestato da sé, possiede idoneità su tutti, è un consacrato (*abhiṣikta*), un iniziato direttamente dalle dee dalla sua propria coscienza [23]. Egli di tutti i maestri è detto giustamente il principale. Gli altri maestri, quelli « formati » (*kalpita*), perdono, alla sua presenza, ogni idoneità.

[44*b*-45*a*] Non basta. Egli, in virtù appunto del buon ragionamento, intende le scritture in tutti i loro significati. Infatti non è verità che la sapienza pura non sia in grado di illuminare.

[45*b*-47*a*] Nella frase del *Mālinīvijaya* [24], « in lui infine nasce, senza perché, una (perfetta) conoscenza del significato di tutte le scritture » tutto ciò [25] è detto coll'espressione « senza perché ». L'espressione « senza perché » serve in effetto a designare un motivo comunemente non conosciuto. Ora questo non può essere che lo spiegarsi della sapienza pura di Parameśvara.

[47*b*-48] Di tali maestri son poi due specie principali, nel senso che possono essere senza appoggio (*bhitti*) o con appoggio: i quali possono essere con appoggio totalmente o parzialmente: i quali a loro volta si dividono in due specie, secondo cioè la parte in questione sia principale o secondaria. Essere con appoggio significa essere dipendenti da un'altra cosa, la quale altra cosa è la conoscenza (*prajñā*) o le sue creazioni [26].

[49-50] « Chi pur non avendo visto il maṇḍala (così è detto nella *Parātrīśikā*) sa così secondo verità, partecipa per

22. *Kiraṇāgama*, I, 9, 13*b*. Vedi anche sotto 78*b*, 79*a*; XIII, 162*b*.
23. Vedi anche sotto, XIII, 142*a*.
24. *MV*, II, 16*b*.
25. Il fatto cioè che questa conoscenza è causata dal ragionamento.
26. Le scritture (J). Leggi a st. 48*b* *paraḥ* per *parā*.

sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato [27]. Chi conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al nirvāṇa (indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, etc.) [28].

[51-53] Il maestro «spontaneo» è conosciuto anche col nome di «non formato». Quel maestro poi che, sebbene tale, sia pervenuto alla conoscenza delle scritture attraverso una realizzazione interiore (*ātmabhāvanā*), senza ricorrere ad altro maestro – tale maestro, dico, è detto nelle scritture «formato-non formato». Anche di questi vi sono poi più specie, secondo che i mezzi [29] siano intensi, mezzani, deboli, etc. Tale maestro, in effetto, per ottenere la non formata, nobile consacrazione (*abhiṣeka*), può giovarsi di più mezzi, quali la realiz-

27. *PT*, 18*b*, 19*a*. La st. è stata così commentata da Abhinavagupta nel suo *Commento breve*: «Senza che vi sia neppure bisogno di parlare degli altri riti, tutti i vari riti con cui il maestro trasmette i mantra – complessivamente nominati nella stanza col nome di dimostrazione del maṇḍala –, a cominciare dalla consacrazione fino al sacrificio vero e proprio, non son qui di utile alcuno. Colui che sa in tal modo ciò che è stato detto e ciò che sarà detto, secondo verità, di là, cioè, da ogni dubbio, costui partecipa alle due specie di perfezioni, cioè la liberazione e le fruizioni; possiede il vero yoga, caratterizzato dalla compenetrazione; ed ha avuto la verace iniziazione, che dà lo stato di Śiva e distrugge i legami della molteplicità».

28. *PT*, 25. Traduco anche qui il commento di Abhinavagupta: «Colui che conosce così, nel modo da noi detto, il cuore, secondo verità, cioè secondo certezza, di là da ogni dubbio, costui possiede un'iniziazione secondo verità, secondo realtà, la quale dà come frutto il nirvāṇa. Quest'iniziazione è indubbia, è cioè un dato immediato della propria coscienza ed ha luogo nel momento in cui si ottiene la natura propria di questo cuore.

Questo supremo conoscere – sa l'iniziato – caratterizzato dal cuore è dato dalle divinità che si accompagnano al Tremendo, risiedenti dentro il cuore, contrarie al movimento da cui trae origine lo spiegamento discorsivo, consistente in un occludersi della nostra vera natura e proclivi invece all'altro movimento consistente nell'aprirsi della nostra natura. Queste medesime divinità distruggono, allo stesso tempo, il legame principale, cioè lo stato di contrazione. Quest'iniziazione, dunque, è caratterizzata da un dare e distruggere ed è un dato immediato del nostro conoscere. I semi di sesamo, etc., non prestano, in essa, ufficio alcuno. Il senso, insomma, è questo, che, tranne l'ottenimento del seme del cuore, per chi è unicamente concentrato sulla detta suprema perfezione, cioè la liberazione in vita, non v'è nulla che possa essere di aiuto alcuno». Sull'etimologia tradizionale della parola iniziazione (*dīkṣā*) vedi sopra, I, nota 31.

29. J intende qui per mezzi le cadute di potenza. Vedi però quant'è detto in séguito.





Sposalizio di Śiva e Pārvatī nella grotta di Elephanta.

Śiva, forse Sundaramūrtisvāmi. Bronzo

(Kansas City, coll. privata).

zazione, la meditazione, la recitazione, il sogno, il voto o il sacrificio [30].

[54] Tutto ciò è stato dichiarato dal Creatore in vari testi sacri, tra cui il *Vājasanīyatantra*, il *Sarvavīratantra*, il *Brahmayāmalatantra*, ed il *Siddhāmatatantra* [31].

[55] « Il Signore agisce a piacer suo ed infinite sono, tale essendo, le cause (di salvezza cui fa ricorso), giovandosi ora della devozione, ora dell'azione rituale, ora della conoscenza, ora dell'insegnamento della pietà e del sapere, ora dei mantra, ora dell'iniziazione. Tali alcuni solo dei mezzi molteplici di cui il Signore dell'universo si avvale per gratificare le creature immerse nella trasmigrazione » [32].

[57*b*-58] « Il Kula nella sua totalità, la conoscenza che somministra la realizzazione del Kula [33], può essere ottenuta, o diletta, attraverso diversi procedimenti, quali sono il risveglio dal cerchio delle madri [34], la purificazione, l'ascesi, la meditazione, lo yoga, la recitazione, la conoscenza, la venerazione e propiziazione dei mantra ed il voto ».

[59] Colui e colui soltanto in cui chiaramente si vede il fine cui si tende, dico la conoscenza della (suprema) realtà, è un vero maestro. Tutte le varie cause anzidette son da disporre a questo fine.

[60-62*a*] Tranne la conoscenza della (suprema) realtà, egli, giusta il *Brahmayāmalatantra*, non possiede altra caratteristica. « Qualora l'adepto (così è detto in quest'opera), pur avendo osservato tutte le regole, senza avere dubbio alcuno, non riesce ad ottenere ciò che desidera, che deve allora mai fare? Causa dello sfolgorare dei mantra (tale la risposta del Dio a questa domanda della Dea) è, in tal caso, un'auto-iniziazione interiore, attraverso la conoscenza. Grazie ad essa egli ottiene ciò che desidera ».

30. Vedi su tutto ciò anche sotto, XIII, 152*b*-153*a*.
31. Vedi sotto XIII, 143*b*, segg.
32. Queste stanze son tratte, secondo J, dal *Sarvavīratantra*. La fonte della stanza e mezza seguente è, sempre secondo J, il *Brahmayāmalatantra*.
33. Sul significato e le implicazioni del termine *kula*, vedi sotto XXIX, 4.
34. Le signore dei sensi della vista, etc., (J).

[62*b*-64] Dell'auto-conoscenza di cui si è parlato (tale l'intenzione del testo) ci si può naturalmente giovare come motivo dello sfolgoramento (dei mantra), soltanto in mancanza d'un maestro vero e proprio, sufficientemente fervente. « Chi esegua i detti riti senza interruzione (così leggiamo in questo testo, poco più in là, a proposito dei riti di propiziazione della venerabile Raktā) diventa in un mese maestro, in quindici giorni adepto, in una settimana figlio spirituale ed in tre giorni e mezzo regolare ».

[65] Colei che di grado in grado lo inizia è infatti la stessa Dea Raktā, grazie alla recitazione dei mantra. Tale procedimento dev'essere praticato solo se non si è riusciti ad ottenere un maestro quale è stato detto.

[66] L'apprendimento di mantra da libri è viziato, come dice il Signore nel *Siddhāmatatantra*, dall'accennato difetto (della non fervenza). In assenza di tale difetto, esso non è tuttavia proibito.

[67-68] « Qual è lo scopo di celare i mantra, le sostanze sacrificali, etc.? » « Coloro che hanno appreso i mantra da libri (tale la risposta a questa domanda), privi di riti iniziatici, nigrescenti [35], son soliti cercare (con essi mantra) di danneggiare, sottomettere il prossimo, etc., ma non ne conoscono la vera realtà e per tutto ciò son quindi chiaramente colpevoli » [36].

[69*a*] Le due espressioni contenute nei due primi versi di queste stanze si trovano in un reciproco rapporto di causa-effetto.

[69*b*] Chi poi non riesca a raggiungere, senza l'aiuto delle scritture, lo stato di coscienza, proprio della sapienza pura, conviene che ricerchi da qualche maestro una scrittura ed esegua le prescrizioni in essa predicate.

[70*b*-72*a*] Dopo essersi devotamente propiziato, coi mezzi appropriati, il maestro, costui, attraverso i procedimenti dell'iniziazione, perviene finalmente a conoscere il senso delle scritture. Ricevuta quindi dal detto maestro la consacrazione,

35. Vedi su questo termine sotto, VIII, 253*b*-260*a* e nota.
36. Queste due stanze son tratte, secondo J, dal *Siddhāmatatantra*.

diventa così anche lui maestro – maestro, s'intende, « formato » –, ma che, nonostante ciò, possiede la capacità di recidere tutti i legami.

[72*b*-74*a*] Il maestro poi che venga ad essere in possesso, senza perché [37], d'una conoscenza secondo realtà [38] su qualche particolare argomento delle scritture, è un « formato-non formato ». Delle due parti che sono in lui, quella più eccellente è, naturalmente, la « non formata ». (La causa di tale eccellenza è) infatti la superiore intensità con cui si presenta la sapienza pura [39].

[74*b*-76*a*] A quel modo che nelle scuole scivaite dualistiche gli Śiva liberati sono inferiori allo Śiva originale, così per noi i maestri che hanno attinto il loro conoscere da altri sono inferiori ai maestri che tale sapere possiedono spontaneamente. Alla loro presenza, essi son sprovvisti d'ogni autorità – proprio come accade a proposito degli Śiva liberati – e stanno in silenzio, astenendosi da ogni azione, o, se pur fanno alcunché, si conformano alle azioni (dei maestri spontanei).

[76*b*] Quel maestro poi che pur essendo « non formato », abbia voluto tuttavia ricevere da altri i riti purificatori, a conferma delle proprie convinzioni, questi è veramente Bhairava in persona. La conoscenza fondata sul sé, grazie alle scritture ed alla conversazione con maestri che ben le conoscano, diventa infatti piena, e, in quanto tale, Bhairava stesso [40]. Tale la ragione per cui nel *Kiraṇāgama* è detto che la conoscenza nasce dal maestro, dalle scritture, o da se stessa [41], e, nel *Niśācāratantra*, che essa ha tre cause. Questi tre elementi, ovviamente, si presentano in vario modo,

37. Indipendentemente da maestri, etc. (J). Vedi sopra, 45*b*-47*a*.
38. Ho seguito nella traduzione J che commenta *yathākramayogena* con *yathāvastu*. Si può tradurre anche nel « debito modo », « nel debito ordine », etc.
39. Così J. Si può anche tradurre, più semplicemente: « quest'eccellenza (*utkarṣa*) è infatti determinata dalla superiore », etc. Vedi su tutto ciò anche sotto, XIII, 138, 139.
40. Vedi anche sotto, XIII, 158, 247*b*-253*a*.
41. Vedi sopra 40*b*-42*a*.

nel senso che in certi casi son tutti e tre operanti, in altri l'ordine è inverso [42] ed in altri ancora ve n'è uno soltanto.

[80-81*a*] Per fare un taglio – il quale differisce secondo i vari tipi degli strumenti – si suol prendere un'ascia, una spada, una sega. L'operazione del tagliare resta tuttavia unica, perché una è l'intenzione originale [43].

[81*b*-83] Il medesimo può dirsi degli strumenti [44] che consentono la conoscenza, i quali hanno invero una natura tutta speciale. I mezzi di conoscenza non determinano autonomamente, di per se stessi, l'apprensione, in quanto che questa ha, come esito, l'appagamento e sicurezza del soggetto conoscente. Ora quest'appagamento non è uguale per tutti, in quanto che le cadute di potenza sono di più tipi diversi. Tale la ragione per cui, dei mezzi di conoscenza, può esservi impiego anche nei riguardi d'una cosa già conosciuta.

[84] Che cosa dovremmo di grazia rispondere a coloro che prima di essere appagati debbono aver visto le mille volte la loro amata, carezzata ed a lungo vagheggiata in cuor loro?

[85] In tal guisa, nonostante più mezzi di conoscenza concorrano insieme, non si incorre in errore alcuno – né nella percezione di ciò che è stato già appreso, né nell'inutilità, né in un regresso all'infinito, né in un circolo vizioso.

4.
L'INUTILITÀ DEI MEMBRI DELLO YOGA
(*YOGĀṄGĀNUPAYOGITVAM*)

[86] Tra i vari membri dello yoga, l'unico, in conclusione, che possa su tutto ciò, è il ragionamento e nessun

42. Come nel caso precedente, in cui uno pur essendo in possesso di conoscenza fondata sul sé, cerca conforto nei maestri e nelle scritture.

43. In altre parole, la conoscenza della realtà può essere determinata, secondo i casi, dai vari mezzi (il maestro, etc.) tutti insieme o da uno, due, etc., di essi singolarmente.

44. Il maestro, etc. (J).

altro – il quale genera un cogitare sempre più intimo ed acuto.

[87-88] Le cinque proibizioni (*yama*) – non uccidere, non mentire, non rubare, non aver rapporti sessuali, non essere avaro –, le cinque discipline (*niyama*), quali l'ascesi, etc. [45], le varie posizioni del corpo ed i diversi tipi di controllo della respirazione non sono direttamente di utilità alcuna nei riguardi della coscienza, ma semplici manifestazioni esteriori (che con essa non hanno nulla a che fare).

[89-91] « Una volta (così è detto nel *Vīrāvalītantra*), una volta che il sole e la luna, grazie ad una costante dissoluzione della mente in Śiva, il quale è puro e solo conoscere, si son dissolti, ed il sole vivente, il nostro proprio conoscere, ha raggiunto la dodicesima parte (*bhāga*) [46], allora e solo allora si può parlare di liberazione. Il controllo della respirazione è, a questo scopo, del tutto inutile. Il controllo della respirazione affligge il corpo, e, in quanto tale, giova astenersene. Colui che conosce questo segreto, questi è un liberato, questi ha facoltà di liberare ».

[92-94] La stessa emancipazione dei sensi dai loro oggetti (*pratyāhāra*) non è in realtà altro che un rinsaldamento interiore (*kīlanam*) di un legame non ancora consolidato. La concentrazione (*dhāraṇā*) consiste nella fissazione della mente su di un qualche oggetto. La meditazione (*dhyāna*), la quale è un continuum di rappresentazioni omogenee, è soltanto... [47]. L'assorbimento totale (*samādhi*), infine, il quale si verifica quando nella coscienza nasce uno stato d'identità col conoscibile, consiste nella privazione della dualità di percepibile-percettore.

[95-96] Le tre pratiche della concentrazione, della contemplazione e dell'assorbimento totale non sono perciò di utilità alcuna nei riguardi del conseguimento della suprema coscienza. Se le proibizioni e le altre pratiche yoghiche, sino all'assorbimento totale, son detti membri dello yoga, si deve

45. *YS*, II, 32.
46. Lo dvādaśānta (J).
47. Non intendo né il senso né la formazione del termine *astamitā*, pertanto ripetuto da J.

a questo che ciascuno di essi è effetto di quello che precede e tutti cooperano poi allo stadio finale, costituito dal ragionamento.

[97] Infatti quanto sia già radicato nella coscienza interiormente, può essere trasmesso, attraverso essa, al soffio vitale, al corpo o alla mente, per virtù dell'esercizio, ma non certo il contrario.

[98] Oppure, se così volete (*athavā*), si può dir questo, che, essendo, giusta il nostro sistema, anche la mente, il corpo, etc., in tutto presenti, nulla vieta che anche l'esercizio di cose su di essi basate porti con sé l'eliminazione dei loro contrari.

[99] Il corpo, grazie al desiderio di andar verso l'alto, concretantesi in una serie di salti, vien reso idoneo al salto in alto, non senza l'eliminazione di fin l'ombra della caduta, la quale è il contrario dei detti salti.

[100] Nella lettura e nella riflessione, qualora, beninteso, il nostro proprio pensare, armoniosamente accomodato con quello delle frasi del maestro, sia ben sveglio, si verifica l'eliminazione degli elementi contrari.

[101] Il suo proprio conoscere, le sue parole non possono essere inculcate nella nostra mente dal maestro (soltanto). Di qui la necessità di questo nostro proprio processo di risveglio.

[102] Tale la ragione per cui, anche quando sogniamo, l'applicazione continua di pensiero a ciò che per esempio udiamo, produce frutti (simili a quelli della veglia).

[103] La lettura, a questo proposito, consiste in un pensare dedicato al suono, che non si dà cura della convenzione, e la riflessione invece in un pensare che insiste sul senso, preoccupato della convenzione.

[104] Nei riguardi della coscienza, la quale trascende ogni dualità, l'esercizio non è perciò di utilità alcuna. Esso serve soltanto a sradicare fin l'ombra della macchia della dualità.

[105] Il ragionamento (così quanto è stato detto) ragiona (ed elimina) i dubbi della dualità. Nella misura che servono a mandare ad effetto il ragionamento, anche le proibizioni, etc., possono esser avute per mezzi.

[106-109*a*] « Tutto qui è prescritto e tutto qui è proibito » (così il Signore stesso nel *Mālinīvijaya*, in quel passo che comincia colle parole: « né dualità né non dualità, non adorazione di liṅga etc. né tutto ciò ») [48]; « gli Yoga (degli altri sistemi), basati sui vari membri, quali il controllo della respirazione etc. son fittizi ed irreali e non valgono neppure la sedicesima parte di questo nostro, reale ed increato » [49]; « questo solo, o Signora degli Dèi, è qui obbligatoriamente prescritto, che cioè la mente sia saldamente applicata alla vera realtà, poco importa il modo in cui ciò sia ottenuto » [50].

5.
L'IRRILEVANZA DEI RITI D'ADORAZIONE, ETC., ESTERIORI (*KALPITĀRCĀDYANĀDARAḤ*)

[109*b*-114*a*] Il Signore, in tal guisa, allo scopo di distruggere l'idea (*parāmarśa*) della dualità, talvolta si dà tutto al pensiero del suo proprio essere, nella sua purezza. Questo pensiero, il quale è di due specie, ossia indipendente dai sensi ed oggetti sensibili oppure da essi dipendente – questo pensiero, dico, è il pensare differenziato, procedente dalla libertà. Ora questo pensare è anch'esso duplice. Quello cosiddetto māyico ha come funzione quella di differenziare, rispetto ad esse stesse ed al sé che le pensa, il vario insieme delle cose, che si manifesta nel libero puro cristallo del sé. Dove poi questo stesso pensare si manifesta in questa forma: « tutto ciò son io », allora ecco che è tutto rivolto al sé, ricolmo di tutte le cose assieme, naturato di sapienza pura, e, così essendo, essenziato, dico, di sapienza pura e ben evidente, sopprime qui il pensiero differenziato māyico, manifestatore della differenziazione [51].

48. *MV*, XVIII, 74. Tutto questo passo è diffusamente spiegato sotto, 213*b* segg.
49. *MV*, XVIII, 19.
50. *MV*, XVIII, 78*b*, 79*a*. Vedi sotto 213*b*, segg.
51. Vedi su tutto ciò anche il *TS*, IV, pp. 21, 22.

[114*b*-116*a*] Questo cogitare essenziato di sapienza pura (non è poi unico, ma) si manifesta in più modi, attraverso il bagno, la purificazione, il sacrificio, l'oblazione, la contemplazione, la preghiera, etc. Lo yoghin che sia puro, penetrato di gusto nel gran tutto, ricolmo del sapore della sua propria coscienza, si propizia e soddisfa l'intero complesso dei cammini.

[116*b*-118*a*] Il bagno, secondo che si dice, consiste nell'immersione del corpo nella bianca cenere nata dal tutto, bruciato, come combustibile, dal fuoco del proprio prorompente conoscere. Chi ha così eseguito il bagno e soddisfatto le infinite divinità, deve quindi procedere a purificare i princìpi che costituiscono il corpo.

[118*b*-120*a*] Che cos'è la suprema impurità? L'impurità è l'idea che questi princìpi, i quali sono in realtà identici a Śiva, siano da Lui separati. La purità è la soppressione di quest'idea. Così, la vista del proprio corpo come ricettacolo di coscienza e di coscienza soltanto, di là da ogni differenziazione, fa sì che uno riposi, in identità col Signore, in una realtà che è solo coscienza e libertà.

[120*b*-122*a*] Tutto ciò che rallegra la mente, non importa per quale canale dei sensi, si rivela accomodato alla splendente dimora del brahman, è un valido strumento di adorazione. La cosiddetta adorazione altro non è in effetto, che l'unificarsi della varia realtà differenziata, colla libera, immacolata, infinita coscienza bhairavica [52].

52. Le seguenti stt. 122-179 costituiscono una lunga parentesi, dedicata al « sorgere delle ruote della coscienza » e quindi al sistema Krama (vedi l'*Introduzione*, p. 42). La st. 180*b*, 181*a* rappresenta la conclusione delle stt. 120*b*, 122*a*. Nelle stt. 194-211, dopo la breve parentesi dedicata alla « forza dei mantra » (stt. 181*b*-193) si continua infine la descrizione della vera natura delle recitazioni, etc., annunciata dopo la st. 109*a* (vedi anche 114*b*, 116*a*).

6.

IL SORGERE DELLE RUOTE DELLA COSCIENZA (*SAṂVICCAKRODAYAḤ*)

[122*b*-123*a*] Si consideri: la coscienza, di cui si è esposta la natura si manifesta sì in forza della sua libertà, come realtà interiore ed esteriore, ma, in ambedue i casi, è pur sempre naturata di cogitare.

[123*b*-124] Ora questo cogitare si manifesta in dodici modi – ché in essi è, come vedremo, compreso il tutto. Il sole, in effetto, è naturato di luna, e questa consiste nell'intero universo. La coscienza, in realtà, è dunque essenziata di dodici kalā [53].

[125] La coscienza si manifesta in effetto in quattro modi diversi in ognuna di queste tre realtà – nel soggetto conoscente, quanto a dire nel conoscere, nei mezzi di conoscenza, ossia nella sfera dei sensi, e nel conoscibile.

[126] Mentre la (suprema) coscienza, nella prima di queste realtà, naturata di conoscere, si manifesta in forma pura, nel piano dei sensi essa si presenta come essenziata di vocalità e quindi di percezione (*grahaṇa*) [54].

[127-144] « Nei due circoli bianchi [55] che si vedono negli occhi, o dea suprema (così è detto infatti nel *Yogasaṃcāratantra*), vi son due ruote supreme ciascuno, una di sedici e l'altra di dodici raggi. Quest'ultime corrispondono ai due circoli rossi, che fanno da bordura. Fra le pupille nere e i detti cerchi bianchi vi son poi altri due circoli, che tengono dall'uno e dall'altro colore (di otto raggi ciascuno). Nell'interno di essi vi sono infine due altri cerchi, puri, del colore del nero collirio, di quattro raggi ciascuno. Nei due cerchi, o diletta, costituiti da Agni e da Soma [56], si uniscono poi

53. Il sole sono i mezzi di conoscenza e la luna il conoscibile. Vedi su tutto ciò sopra, III, 121-123*a*.

54. L'argomentazione riprende a st. 146*b*, dopo la citazione d'un lungo passo del *Yogasaṃcāratantra*.

55. Due nel senso che sono uno per occhio.

56. Quello di sedici e quello di otto raggi (J). Agni, il fuoco, è il soggetto conoscente, e Soma, la luna, il conoscibile.

le due diverse nature (del soggetto conoscente e del conoscibile), e, come tali si dispensano vicendevolmente, o Signora, nascita e morte. A quel modo che la matrice ed il membro virile, unendosi, emetton l'ambrosia, così fan pure, di certo, la luna ed il fuoco. Premendo di notte questi due cerchi, risplende un fulgore, che passa il sole e la luna [57]. Vedendo questa luce suprema, si verifica, ecco, la conoscenza del tempo (*kālajñānam*) [58]. Sopra di questi due cerchi (di otto e di sedici raggi) vi è poi un cerchio di mille raggi, dal quale nascono il cosiddetto uovo di Brahmā (e gli altri uovi). Dalla luna, infiammata dal fuoco, piove una corrente che tutti li irrora: ed essa luna, così, nei riguardi d'ognuno, emette l'universo (che gli appartiene). Dai due cerchi di sedici e di dodici raggi la luna piove in tal guisa l'ambrosia suprema su tutti gli altri cerchi di otto raggi e via dicendo, sino a che non si arriva all'insieme delle cinque (ruote, concernenti gli organi dei sensi). Tutto questo creato vien quindi ribevuto gioiosamente dal soggetto, che si manifesta in forma di cigno (*haṃsa*), "questo son io, questo son io" [59]. Oh che basta udirlo (e percepirlo) anche una sola volta, ed uno non è più toccato da virtù e da colpe! Il signore quindi dopo essersi così deformato (*savikāro bhūtvā*) nel (corpo formato da) cinque raggi a causa dell'ambrosia piovuta dalla luna, si volge verso i cerchi segreti di tre raggi e sapori, da cui l'universo nasce, dove l'universo si estingue, per suo libero gioco. In essi beatitudine trova ognuno, chi li persegue è un vero seguace del brahman, grazie ad essi si ottengono sia le fruizioni, sia la liberazione. Più in alto di essi [60], si raggiunge infine l'asilo supremo del brahman. Quivi il fuoco e la luna si emettono da sé in sé in uguaglianza. La

57. Trascendente i mezzi di conoscenza ed il conoscibile.

58. La conoscenza della suprema realtà (*viṣvasya kalanāt kālaḥ*, J). Sui vari significati del tema *kal-* e quindi dei suoi derivati, vedi sopra, III, 252*b*, 253*a*; sotto, 173*b*-175.

59. Il termine *haṃsa*, che designa in India una sorta di cigno, uccello sacro fin dai tempi delle Upaniṣad, personificazione del supremo sé, etc., è risolvibile, per tradizione, nei due pronomi *ahaṃ sa*, « io (sono) questo ».

60. J intende « di esso », cioè di uno dei detti « cerchi segreti », quello della nascita. « L'asilo del brahman » corrisponde secondo lui al « cerchio segreto » chiamato *dvādaśānta*.

luna quivi risiedente, una volta riscaldata (dal fuoco), prende stanza duplicemente nelle gambe. Il fuoco, in effetto, la fa cadere in basso e quella, d'un subito, piove ambrosia nelle caviglie, nei ginocchi, etc., manifestamente. Questa potenza tortuosa (*kuṭila*), infiammata dal sole ed ancor riscaldata (dal fuoco) eccola in effetto creare il vario insieme dei cinque raggi, etc. Tale processo si ripete nei riguardi dei vari sensi, dall'udito sino a quello dei piedi, e così pure (nei riguardi del corpo, formato dai cinque elementi), cominciando dall'alluce fino alla visione dell'uovo di Brahmā [61]. Chi ciò non conosce non è un vero yoghin, ma chi ciò conosce signoreggia il tutto. Costui splendendo, per dir così, in forma delle varie divinità, quali Brahmā, etc., è manifestamente identico al supremo Signore».

[145-146*b*] In queste stanze si ha un accenno di come si verificano i quattro processi nei vari sensi – ché in ciascuno di essi si ha, per questo (*tena*) [62], la nascita di dodici differenti aspetti. Tutto ciò è stato, ho detto, accennato soltanto e non partitamente spiegato, in quanto che si tratta di cosa segretissima.

[146*b*] Anche stando nel conoscibile, la dea si presenta (come costituita di dodici differenti aspetti) in forma dei mesi, degli asterismi zodiacali, etc.

[147] Questa coscienza perciò, che, come si è visto, manifesta essa stessa in forma di realtà interiore ed esteriore – questa coscienza, dico, sembra come se quivi [63] manifestasse realtà diverse da sé.

[148] 1. In principio, dunque, la Dea, pura ed ansiosa insieme di dar luogo all'anzidetta manifestazione, « opera » (*kalayate*) [64] la creazione, ond'è che nella scrittura viene appunto designata con questo nome [65].

61. J intende, per quest'espressione, il « foro di Brahmā ».
62. « A causa del fatto che i quattro processi di emissione, etc., si presentano, riguardo ad ogni senso, come riferentesi ai mezzi di conoscenza, al conoscente ed al conoscibile » (J).
63. Nel suo stesso sé (J).
64. Vedi sopra, nota 58.
65. Sṛṣṭikālī, cioè quell'ipostasi della dea Kālī che presiede all'emissione o creazione.

[149] 2. Questa stessa coscienza quindi, fattasi estroversa, si manifesta come «operante» un attaccamento verso le varie parti che compongono la realtà da lei precedentemente così manifestata – e ciò insieme colla ruota delle sue funzioni sensorie. Questo e non altro è il momento di mansione della realtà [66].

[150] 3. Desiderosa quindi, per gusto di ritornare in se stessa, di riassorbire questa mansione, ecco «operarne» la distruzione, ond'è che così viene appunto chiamata [67].

[151] 4. Venutole quindi a sazietà questo gusto di riassorbire, la coscienza, in forza della sua libertà, genera e riassorbe, circa ad una parte (della realtà da lei emessa), il dubbio, motivo di ostacolo ed essenziato di ingiunzioni (contrastanti) (*yama*) [68].

[152] 5. Dopo riassorbito il dubbio, eccola quindi «operare» un riassorbimento nei confronti di tutte le cose, ad eccezione di quelle soltanto oggetto ancora di dubbio, dissolvendole nel fuoco del suo proprio sé [69].

[153-154] 6. Questo riassorbimento delle cose naturato di dissoluzione, essa lo pensa poscia in se stessa, per cui appare, per dir così, condensata in quest'idea «da me ciò è stato divorato». La natura propria e peculiare di questa coscienza – natura condizionata dalle cose da riassorbire (*saṃhārya*) – tramonta infatti nella pura, incondizionata realtà coscienziale [70].

[155-158] 7. Una volta dissolto l'insieme delle cose, ecco che la coscienza, ciononostante, coagula una qualunque cosa, la quale rimane nello stato di impressione latente, di dubbio, e, secondo che mala o buona, genererà, venuto il momento, frutti corrispondenti. Il dubbio si verifica infatti prima e dopo le fruizioni. Altre cose, sebbene già coagulate, la coscienza poi le dissolve, così come l'azione di aver ucciso un brāhmaṇo, etc., in virtù dei vari riti di riparazione e via dicendo. Tale il modo in cui, coagulando e solvendo, la co-

66. L'ipostasi della dea corrispondente è Raktakālī.
67. Sthitināśukālī, la dea Kālī come presidente al riassorbimento.
68. Yamakālī.
69. Saṃhārakālī, la dea Kālī come riassorbimento.
70. Mṛtyukālī, la dea Kālī come morte.

scienza « opera » la realtà (*rūpa*) – nel senso che come la dissolve così pure la coagula [71].

[159-163] 8, 9. Una volta fruito così il fruibile, la coscienza riassorbe poi anche gli strumenti della sua percezione, ossia i sensi, e, così facendo, li « opera », tutti e dodici, nell'interno del senso dell'io. Infatti mentre i sensi di conoscenza e d'azione – dodici insieme con quello interno e colla mente – illuminanti e perciò essenziati di sole, hanno come campo d'azione, la realtà differenziata, il tredicesimo, cioè il senso dell'io, strumento della presunzione e di essa soltanto [72], è naturato di un cogitare ininterrotto. Tale la ragione per cui gli altri dodici sensi si dissolvono in esso. Quanto qui accade si verifica tale e quale a proposito d'un qualsiasi strumento d'azione da noi separato, come, per esempio, una spada o una corda, i quali si risolvono in ultima istanza nelle mani, etc., che non sono da noi separate. La divina coscienza « opera » dunque liberamente, da se stessa, l'insieme solare degli strumenti di senso nell'interno del senso dell'io, il quale è, ben inteso, una realtà creata [73].

[164-167] 10. Questo sole supremo, il tredicesimo strumento dei sensi, pieno o quasi (a somiglianza del vero io increato), si dissolve infine chiaramente, proprio per essere uno strumento, nel soggetto agente. Questo, com'è stato detto, è duplice, ossia creato ed increato. Quello creato, cioè a dire limitato dal corpo, dalla mente, etc., è tecnicamente chiamato nelle scritture [74] col nome di Kālāgnirudra. Il tempo (*kāla*) è, infatti, un elemento limitante, il fuoco (*agni*) con esso congiunto, è il soggetto fruitore, (Rudra) coagulando e solvendo [75], quanto a dire formando e disfacendo l'esistenza fenomenica è il Signore stesso che (autodeterminatosi in anima decaduta) non ha ancora superato tale condizione. Tale il soggetto in cui il senso dell'io si dissolve [76].

71. L'ipostasi corrispondente della dea è Bhadrakālī.
72. Vedi sotto, IX, 230.
73. Vedi sotto, IX, 230-232. La dea, in questo stadio, si presenta prima come Mārtaṇḍakālī, cioè Kālī in forma di sole e poi come Paramārkakālī, Kālī in forma di sole supremo.
74. Nel *Kramastotra*. La relativa st. è citata da J, IV, p. 183.
75. Rudra è fatto qui derivare dai temi *rudh-* fissare, e *dru-* liquefare.
76. La corrispondente ipostasi della dea è Kālāguirudrakālī.

[168-169] 11. Questo stesso soggetto limitato, le cui funzioni son create, si dissolve poi, proprio per questo, nel «grande tempo» (*mahākāla*), costituito dallo stato di coscienza io-questo, essenziato dalla non differenziazione del tutto e da esso soltanto, in atto di espandersi. Quanto si manifesta in tale stato di autocoscienza è, in effetto, una forma di coscienza in atto di espandersi, consistente nell'idea: «io, il Signore, son tutto ciò» [77].

[170] 12. Anche questa forma di coscienza, impressionata dalla fruizione universa di tutte le cose risiedenti dentro di lei, e come tale, pienissima, si dissolve poi nella dimora trascendente (*akula*) [78].

[171-173*a*] L'insieme dei soggetti, i diversi mezzi di conoscenza, le molteplici conoscenze da essi effettuate, le varie forme del conoscibile, tutto ciò è coscienza e nient'altro che coscienza. Ora che cos'è la Dea suprema, la suprema Signora? La libertà assoluta, rispondo, della nostra propria coscienza, che assume tutte le precedenti forme. Tutte le operazioni anzidette altro non sono infatti che una sua espressione.

[173*b*-175] I sensi della parola «operazione» son cinque, cioè, lanciar fuori, conoscere, calcolare, andare, risonare. Il primo di essi, il lancio, è il differenziamento della realtà dal nostro proprio sé, il conoscere è il non pensar come tale ciò che è stato differenziato, il calcolare è il pensiero discorsivo, determinato dal vicendevole escludersi (del soggetto e dei vari oggetti), l'andare [79] è l'entrare in possesso della natura propria, in guisa d'immagine riflessa, il risonare è il non restar, di tutte le cose, altro che un autocogitare (*svātmaparāmarśa*), come quelle che tutte son cancellate [80].

77. La dea si presenta come «grande tempo», Mahākālakālī.

78. La dea è venerata, in tale stadio, col nome di Mahābhairavaghoracaṇḍakālī. Su *akula* vedi sopra, III, 67.

79. Nel senso di ottenere. La realtà differenziata, grazie ad esso, riesce ad entrare nella coscienza, ad ottenerla. Sebbene da lei inseparata, essa tuttavia si manifesta come se fosse separata, a mo' d'un'immagine riflessa (J). Sui significati del tema *kal-* vedi anche sopra, III, 252*b*-253*a*.

80. J interpreta qui altrimenti.

[176-178*a*] La dea suprema, autrice di questa quintuplice operazione, prende il nome di Kālī, di Kālakarṣiṇī (attrattrice del tempo), di Mātṛsadbhāva [81] (essenza dei soggetti conoscenti) – dovuto a questo, che nei soggetti conoscenti la soggettività si effonde sino a tal grado di coscienza – e, giusta il *Niśisaṃcāratantra*, di Vāmeśvarī.

[178*b*-180*a*] Questa coscienza che in tutti i vari soggetti conoscenti risplende così in dodici modi è assolutamente unica, e, come tale, esente, nel suo svolgersi, da ogni costrizione (*niyama*) di successione. Non essendovi in essa successione, non v'è simultaneità, e, non essendovi simultaneità non v'è neppure successione: la realtà coscienza trascende purissima, ogni idea di successione e non successione.

[180*b*-181*a*] Stando così le cose, l'adorazione perfetta richiede soltanto uno stato di identità con questa o quella (ruota) nelle quali tale divina coscienza si svolga ed agisca [82].

7.
LA FORZA DEI MANTRA (*MANTRAVĪRYAM*)

[181*b*-186*a*] Tale coscienza è (come abbiamo visto), essenziata di cogitare, ed è, come tale dotata d'un suono spontaneo, che mai tramonta, il quale è chiamato (nelle scritture) col nome di supremo, grande cuore [83]. L'autopensare insito nel cuore, dal quale l'universo tutto è sciolto senza residuo, presente nel primo e nell'ultimo momento della percezione delle cose, è noto nella scrittura col nome di « movimento » (*spanda*), e, precisamente, di « movimento generico » (*sāmānyaspanda*), naturato da un traboccamento in se stessi. Questo « movimento » è un certo moto speciale (*kiṃciccalanam*), consiste in un vibrare (spontaneo), indipendente (da ogni

81. Sulla forma mantrica di queste due ipostasi della suprema coscienza, vedi sotto, XXX, 45*b*-51 e note.

82. Vedi sopra la st. 121*b*, 122*a*, di cui questa rappresenta la conclusione.

83. La cui espressione mantrica è la formula SAUḤ (vedi sotto, stt. 186*b*-189*a*).

realtà esteriore); esso (come altrove è chiamato) è l'onda del mare del conoscere, ed è parte essenziale della coscienza. La natura del mare non è infatti altro che questa, di essere ora tutto mosso da onde, ora privo di onde, etc. Questo (pensare) è l'essenza (*sāram*) del tutto – ché l'universo insenziente ha, come essenza, la coscienza, come quello il cui stesso fondamento esistenziale (*pratiṣṭhā*) è dipendente da essa –, e l'essenza di esso stesso è il grande cuore.

[186*b*-189*a*] L'essere (*sad*) stesso S, infatti, chiamato col nome di uovo di māyā, radice del brahman, non può dirsi essere, se non ascende nella volontà conoscenza azione AU. Esso infatti grazie a questa ascensione nelle tre potenze, come si emette nella coscienza bhairavica Ḥ, così si emette pure fuori da essa. Quest'essere, dunque, che rappresenta la natura dei (vari) enti, tiene implicita in sé, insieme colla suprema coscienza, le tre dette potenze e l'emissione, né può svolgersi indipendentemente da ciò.

[189*b*-191*a*] Quest'essere, che si presenta in prima come esteriore vien poi dissolto dal fuoco del conoscere R, sin da non aver più come residuo, che un cogitare interiormente risonante Ph. Dopo di che, eccolo ben assumere una natura eterea Kh, entrare, attraverso le tre potenze E, in una natura fatta di sapere M, e dissolversi infine in ciò che ha come essenza il riassorbimento stesso [84].

[191*b*] Questo mantra è noto col nome di «cuore della dissoluzione» ed il precedente con quello di «cuore dell'emissione» (o creazione).

[192-193] Nel cogitare proprio di questi mantra, increato ed immacolato, si esprime, come dicono i maestri, l'io (*aham*) stesso, l'essenza della luce. Questo io è infatti la forza, il cuore, che alimenta (non solo questi due mantra, ma) i mantra tutti quanti, senza la quale essi sarebbero cose insenzienti, né più né meno che creature viventi private del cuore.

84. Tali, nel loro ordine ideale (*saṃvitkrama*), i fonemi che compongono il mantra Mātṛsadbhāva o Kālakarṣiṇī, chiamato anche Piṇḍanātha o Pañcapiṇḍanātha, il quale, nella sua successione fonica reale, presenta la forma KhPhREM (sotto, XXX, 45*b*-46 e, con varianti, *MV*, VIII, 39-43).

8.

LA REALE RECITAZIONE, ETC. (*JAPYĀDI VĀSTAVAM*)[85]

[194] Per chi è immerso in tale cuore increato, poco importa che cosa faccia, come respiri o pensi, tutto quanto è tenuto come recitazione[86].

[195] La reale contemplazione consiste in qualsiasi cosa lo yoghin crei, interiormente o esteriormente, a suo piacere, in forza della stessa natura propria (della coscienza, uno dei cui aspetti è appunto) l'emissione.

[196-199] La coscienza, come sappiamo, è informe[87] ed onniforme al tempo stesso. Stando così le cose, chi aspira ad un qualche frutto speciale, deve scegliere, come oggetto di contemplazione, una data immagine (*ākṛti*) e non altra. A quel modo, infatti, che chi vuole attinger acqua, fra le infinite immagini che gli si parano indifferentemente davanti, ne desidera, ardentemente una sola, ad esclusione d'ogni altra, cioè a dire un recipiente, così a causa della potenza di necessità del Signore, quel dato frutto può essere generato solo da quella data immagine e non altra. Per colui invece il cui cuore è pienamente appagato e non desidera nessun frutto particolare, oggetto di contemplazione è la dea nella sua onniformità – dovuta all'assenza d'ogni limitazione.

[200] Per lo yoghin (concentrato) nel Kula[88], tutto vibrante (*ghūrṇita*) del supremo succo bhairavico che, sovrabbondando (lo pervade), qualsisia posizione del corpo è tenuta come mudrā.

[201-202] Perenne, indipendentemente da ogni provvigione di combustibile, brucia dentro di noi il fuoco fiammeggiante dell'insieme dei nostri sensi. Le varie cose del

85. Vedi sopra, 120*b*-122*a* e nota.
86. Vedi anche sopra, III, 320-225.
87. Priva d'una forma o aspetto determinato, definito (J).
88. J, che qui non ho seguito, intende *kula* nel senso di corpo (vedi sotto, XXIX, 4) e *kule* come un locativo assoluto in senso concessivo (*kule saty api*) « anche essendovi il corpo », nonostante che il corpo continui a sussistere.

conoscibile, entrando in tale fuoco coscienziale ed accrescendone il fulgore, diventano, per questo, causa d'oblazione.

[203] Qualsiasi persona, purificata, s'intende, da una caduta di potenza, su cui il maestro, concentrato, in base a quanto è stato detto [89], nella sua propria natura, diriga la mente (coll'intento di gratificarla) – qualsiasi persona, dico, diventa iniziata.

[204] Anche se è vero che la suprema certificazione possa sorgere per opera d'una di queste azioni soltanto, che vanno dalla recitazione fino all'oblazione, noi tuttavia le abbiamo qui volute descrivere nella loro molteplicità.

[205-206] A quel modo, infatti, che un cavallo, condotto qua e là, per piani, prominenze ed avvallamenti, segue il volere di chi lo guida, così pure la coscienza, spinta da vari espedienti (*bhaṅgī*) [90], quiescenti, terrifici e via dicendo, ad abbandonare la dualità, si identifica infine con Bhairava.

[207-208] A quel modo che a forza di contemplare in uno specchio il proprio volto, si ha la certezza, alla fine che si tratta proprio del volto che ci appartiene, identico ad esso, così pure vedendo nello specchio pensante della contemplazione, della preghiera, dell'adorazione, etc., il proprio sé come Bhairava, in breve ci si identifica con Lui.

[209-210] Quest'identificazione è l'ottenimento di ciò che è, per essenza, il Senza Superiore. Tale ottenimento è il limite supremo della pienezza né, come tale, v'è di là da esso frutto alcuno. Tutti i frutti particolari da noi immaginati ed ambiti hanno, come fondamento, uno stato di non pienezza. Ed infatti, una volta ottenuto la pienezza increata, qual frutto da desiderare può dirsi che ancora sussista?

[211] Questo metodo concernente il sacrificio prende valida stanza nel cuore di ognuno, cui la ruota dei vari momenti della coscienza si presenti serena e favorevole: (e questi può dirsi allora giunto) in breve alla sua ultima nascita.

89. In base, cioè, alla reale recitazione, etc. (J).
90. I cogitari propri della vera preghiera, etc., messi in rapporto colle potenze Aghorā, Ghorā e Ghoratarā, espressioni di Parā, etc. (J).

9.
L'UGUAGLIANZA DELLE PRESCRIZIONI E PROIBIZIONI (*NIṢEDHAVIDHITULYATVAM*) (COMMENTO A *MV*, XVIII, 74-81)

[212-213*a*] Chi si sia saldamente affermato in questo sacrificio, raggiunge l'isolamento (*kaivalyam*), sebbene la gente del mondo continui a vederlo ed egli permanga preso dai legami del corpo [91]. Il Signore stesso ha esposto nel XVIII capitolo (del *Mālinīvijaya*) qual è qui il retto modo di comportarsi (*samācāra*).

[213*b*-221*a*] « Qui non è purità né impurità, non disamina di ciò che sia da mangiare, etc., non dualità né non dualità, non adorazione del liṅga, e via dicendo (74), non rifiuto di essa, né accettazione né non accettazione di essa, non assunzione di chignon, di cenere, etc., (75) né abbandono di essi, non osservazione né non osservazione di voti e via dicendo. La penetrazione nei campi, etc., l'osservanza di regole, e via discorrendo (76), la forma, ed i liṅga propri o altrui, nomi, famiglie, e via dicendo, nulla di tutto ciò è in alcun modo prescritto o proibito (77). Tutto qui è prescritto e tutto qui è proibito. Questo solo, o Signore degli Dei, è qui obbligatoriamente prescritto, (78) che cioè la mente sia saldamente applicata alla vera realtà, poco importa il modo in cui ciò sia ottenuto (79). Colui la cui mente è fermamente stabilita sulla realtà, pur mangiando veleni, non è toccato da affezione alcuna, così come i petali del loto dall'acqua (80). Chi ha, per usbergo, i mantra che portan via il veleno, etc., pur mangiandolo, non è vittima di alcun offuscamento mentale. Il medesimo accade agli yoghin più elevati (81).

a) *Commento alle parole « qui non è purità né impurità »*.

[221*b*-222*a*] Impuro come può essere infatti il corpo, etc., costituito dai cinque elementi grossi? O che la purità e

91. Cioè, rimanga in vita.

l'impurità appartengono oggettivamente alla cosa, come realtà diverse dalla luce, ad essa trascendenti?

[222*b*-223*a*] Nel caso poi che una cosa impura sia purificata da un'altra cosa, quest'altra cosa sarà pura o impura? Nel primo caso si incorre negli errori di un circolo vizioso, di inutilità e di regresso all'infinito.

[223*b*-225*a*] Dicendo che la terra, la quale è impura, è purificata dall'acqua, anch'essa impura, non si vede perché non dovrebbe essere vera anche la reciproca, per cui si cade in un circolo vizioso. Lo stesso ragionamento vale anche per il caso contrario dell'inquinazione. Dicendo che la terra, impura, è purificata dall'acqua, impura anch'essa, si incorre inoltre nell'errore di inutilità [92]. Dicendo infine che l'acqua è purificata dall'aria, questa dal fuoco e questo da un'altra cosa ancora, si cade nell'errore di un regresso all'infinito.

[225*b*-228*a*] Se tu dici che la terra, etc., è purificata da mantra, che, come il «multiforme» [93], etc., son puri, io ti rispondo questo, che se i mantra son puri per natura, perché così pura non è anche la terra e via dicendo? Se tu pensi poi che tale purezza è dovuta alla loro identità con Śiva, perché questo non dovrebbe esistere anche circa la terra, etc.? Qualora poi tu ritenessi che nei riguardi dei mantra la loro identità con Śiva non è ignorata, come accade circa la terra, etc., e che appunto per questo essi son puri, io ti risponderei questo, che allora la purità non è altro che l'intuizione di quest'identità. Ora, per un vero yoghin, quest'intuizione sussiste nei riguardi d'ogni cosa e quindi la purezza è anche della terra, etc.

[228*b*-229*a*] «Ma (tu forse dirai) la discriminazione fra puro, impuro, etc., è dovuta ad un'ingiunzione religiosa (*codanā*)». Sia pure (io rispondo), sennonché anche questa di cui stiamo parlando è un'ingiunzione, proclamata da Śiva.

[229*b*-230*a*] Se tu poi mi domandi quale, fra più ingiunzioni, sia quella più autorevole, io ti rispondo che questo

92. Nel senso che se ambedue sono impure, e, da questo punto di vista uguali, perché non ammettere che la terra possa purificarsi da sola? (J).

93. Il mantra di Aghora. Vedi sotto, XXII, 20-21 e nota.

problema è stato già discusso altrove [94]. Qualora poi tu ritenessi che le ingiunzioni predicate da Śiva son invalidate da quelle Vediche, perché di grazia (io ti rispondo) non ammettere anche il contrario?

[230*b*-232*a*] Se tu poi esaminassi correttamente la natura dell'invalidazione, vedresti che l'elemento responsabile di essa è una regola speciale o eccezione (*apavāda*), limitata ad un fenomeno particolare, che non infirma il tenore della regola generale. La purità e l'impurità, genericamente affermate (a proposito dell'universale degli uomini), son così invalidate circa colui che conosce la vera realtà delle cose. E questo appunto è ciò che è dichiarato nel verso di cui stiamo parlando [95].

[232*b*-233] Né nelle parole espresse dal Signore è sospetto alcuno di eulogia (*arthavāda*), etc. (sicché i versi in questione non possono essere considerati tali) [96]. Il sospetto infatti che le cose espresse siano irreali può sì di continuo sorgere nei riguardi del Veda, che, composto di prescrizioni ed eulo-

94. Non è detto in quale opera, sua o d'altri.

95. Vedi anche sotto, st. 246*b*, 247*a*.

96. Il Veda, secondo la speculazione della Mīmāṃsā, si divide in due parti, costituite dai versetti vedici (*mantra*) e dai Brāhmaṇa, che comprendono tutto ciò che non è mantra. I Brāhmaṇa si dividono, a loro volta, in due grandi parti, costituite dai testi ingiuntivi (*vidhivākya*); (p. es., « chi vuole il cielo, sacrifichi ») e da quelli che non contengono ingiunzioni, ma son puramente descrittivi, declamatori (eulogiativi o denigrativi). Questi passi chiamati col nome di *arthavāda*, non debbono essere considerati inutili e senza scopo, ma debbono essere connessi coi passaggi ingiuntivi, che servono ad esplicitare e completare. Le eulogie possono, in certi casi, essere costituite da fatti e cose mai avvenute, irreali (p. es., « Prajāpati tagliò il suo proprio grasso »). L'esegeta, per cavarne un significato, si vale in tal caso del senso metaforico o figurato. Le parole del signore, dice Abhinavagupta, non sono delle declamazioni più o meno vane ma hanno un valore ingiuntivo ben determinato. I testi principali sugli *arthavāda* sono lo *ŚB*, I, 2, *passim* ed il *TV* di Kumārila, I, 2, *passim*. Sulla natura delle scritture scivaite ricordo qui quanto ne dice J nel *HCC*, XXX, 3-6: « Nelle cose insegnate dall'Onnisciente per favorire tutte le creature, la mercé della sua compassione, è verità soltanto. La dottrina Scivaita è di regola fatta di ingiunzioni, non di divagazioni descrittive. Ed in effetto colui il cui agire dipende unicamente dalla volontà, come può dire cose false? Colui che, essendo onnisciente, è onnipossente, per quale motivo direbbe, nelle sue scritture, cose non vere? Se il Signore desiderasse mutar forma alle cose, esse così automaticamente si presentirebbero, in forma mutata, in quanto che il suo agire consiste appunto nella sua volontà ».

gie, non è per definizione opera umana, composta da un essere personale dotato di intelletto, ed è come tale paragonabile all'etere, etc. (ma non certo nei riguardi delle scritture emesse da Parameśvara).

[234-235] Il Dio stesso, ricolmo, com'è di tutte le cose, espressione della sua illimitata coscienza, il Dio stesso, secondo noi, si manifesta in forma di scritture, sicché, come tale, non può essere tacciato di irrealtà. Così com'Egli, in forza della sua volontà, desidera manifestarsi in forma di realtà conoscibile, così pure, desideroso di esprimere la sua propria natura, si manifesta in forma di scritture.

[236-237] Anche l'eulogia stessa, del resto, ove sia posta in dipendenza d'una qualche prescrizione o proibizione, può benissimo sebbene, in sé, sia irreale, essere ammessa [97]. Dove poi sia indipendente ha un valore normativo [98]. Opzionalmente (si può poi pensare così), che essa, anche se dipendente da una qualche ingiunzione, non è tuttavia, inutile, a causa appunto della contiguità [99], come i fonemi ga, ja, ḍa, etc.

[238] Il fatto che essa comunichi un senso è di per se stesso evidente, ché, altrimenti, bisognerebbe negarlo anche a proposito delle prescrizioni ed ingiunzioni.

[239] La comunicazione, da parte di tali frasi eulogiative, d'un loro proprio senso è confortata poi non solo da una non invalidata esperienza diretta (*svasaṃvid*) – determinatrice (come sappiamo) della natura (per esempio) d'un

97. Le « eulogie » sono « autoritative » solo se formano un tutto unitario colle frasi comunicanti un'ingiunzione. In tal senso, poco importa se si riferiscono a cose irreali o no.

98. Mi discosto qui dall'interpretazione di J che forza alquanto il testo. La regola secondo cui gli *arthavāda* mutuano la validità dalla dipendenza da testi ingiuntivi non è senza eccezione. In certi casi, anche testi puramente descrittivi (e quindi, in tal senso, *arthavāda*) assumono un valore normativo. Quest'affermazione è parzialmente confortata anche da certe argomentazioni della Mīmāṃsā, concernenti i *ratrikratu*, etc. (*SBh*, IV, 3, 17 etc.). La mia interpretazione è confermata sia dalla *SDr*, III, 67, 68*a*, sia dallo stesso Abhinavagupta nell'*ABh* (vedi il mio volume *The Aesthetic Experience*, 2ª ed., pp. 52, 53).

99. Contiguità, s'intende, col testo ingiuntivo, da cui dipende, che elogia o raccomanda e con cui forma un tutto unico, così come i fonemi, che, congiunti assieme, formano un tutto unico, dotato di senso.

gioiello in tutti i suoi particolari [100] – bensì anche dal ragionamento (*yukti*).

[240-243*a*] L'impurità attribuita dal Veda a un cadavere, agli umori prodotti dal corpo e ad altro è qui negata. Il giusto modo di pensare è dunque questo, che tutto ciò che è separato dalla coscienza è impuro, e tutto ciò invece che ha raggiunto uno stato di identità con lei è puro. « Ciò che tutto sostiene (così è detto nel *Vīrāvalītantra*) è la vita, né, privo di vita, alcunché esiste (o può esistere). Tutto ciò che è privo di vita, dev'esser tenuto per impuro ». Tutto quello, dunque, che non è troppo lontano dalla coscienza è apportatore di purità.

[243*b*-244*a*] Tale fu anche l'opinione degli antichi asceti, caratterizzati da un modo di pensare (*bhāva*) privo di ogni rappresentazione differenziata, sennonché tale verità, per non turbare l'ordine del mondo, fu da essi tenuta nascosta.

[244*b*-245*a*] Anche ammettendo che le cose esistano fuori di noi, oggettivamente, purità ed impurità non possono essere tenute per una proprietà oggettiva della cosa, come, per esempio, il colore azzurro, ma bensì per una proprietà del soggetto – ché egli e non altri percepisce l'unità e molteplicità della coscienza.

[245*b*-246*a*] Anche ammettendo, del resto, che esse siano una proprietà oggettiva della cosa, questa loro condizione sarebbe pur sempre dipendente dal soggetto, da esso causata. L'alcool, per il sacrificante nella Sautrāmaṇī, è puro, per gli altri è impuro [101].

[246*b*-247*a*] Questo verso di cui stiamo parlando dichiara inoltre (implicitamente) come le regole generali possono essere invalidate da regole particolari o eccezionali anche nell'interno d'una stessa scrittura, così come la proibizione e prescrizione di uccidere un brāhmaṇa [102].

100. Vedi p. es. sopra, I, 184.
101. Vedi sotto, XV, 170*b*, 171*a*.
102. Vedi sopra, stt. 230*b*-232*a*.

b) *Commento alle parole « non disamina di ciò che sia da mangiare, etc. »*.

[247*b*] Le prescrizioni circa ciò che è da mangiare, etc., son da esaminare ed intendere alla luce degli stessi princìpi.

[248-253] « Le scritture degli uomini, dei veggenti, di Brahmā, di Viṣṇu, di Rudra, etc. (così Maheśvara stesso disse nel *Sarvajñānottaratantra*) [103] son ciascuna superiore all'altra, e, come tali, invalidano via via quelle precedenti, ma non il contrario, nel senso che quella di Śiva non può essere invalidata da quella di Viṣṇu e questa da quella di Brahmā. Chi invalida in senso inverso è un dissennato, preda del peccato. Le convenzioni del mondo, o Skanda, non debbono essere dunque osservate come se esse fossero la cosa più importante. Quant'è da osservare non son poi le cose insegnate da altri sistemi, bensì quelle predicate nel proprio. Anche se il Veda, etc., son stati infatti indubbiamente emessi dal Dio, tuttavia occorre tener presente che mentre in alcuni la contrazione predomina, in altri è invece assente. Secondo che la contrazione predomini, si hanno le scritture delle anime decadute, secondo che l'espansione predomini, si hanno le scritture del Signore, che invalidano le precedenti ».

c) *Commento alle parole « non dualità né non-dualità »*.

[254] Le espressioni, « questo è dualità », « questo non è dualità » si escludono l'un l'altra, e, in quanto tali, essendo dico, determinate dalla differenziazione māyica, non possono applicarsi a ciò che è increato e trascende ogni limitazione.

[255] « Colui che è in possesso d'una compiuta coscienza (così è detto nel *Bhargaśikhātantra*) divora la morte, il tempo, le kalā, etc., nate dalle rappresentazioni differenziate della dualità e non dualità » [104].

103. Le stt. segg. non sono, come dice J, una citazione letterale del detto tantra, bensì una parafrasi.

104. Sulle sedi, etc., vedi sotto, XV, 80 segg.

d) *Commento alle parole: « non adorazione del liṅga, e via dicendo ».*

[256-257*a*] Nello śivaismo dualistico l'adorazione del liṅga, etc., è prescritta per fare intendere com'esso contenga l'universo cammino; nel Kula, etc., essa invece è proibita, per fare intendere che quanto contiene l'intero universo non è il liṅga ma il corpo. Ma qui, nel nostro sistema, che tutto comprende, che significato hanno queste prescrizioni e proibizioni?

e) *Commento alle parole: « non assunzione di chignons, di cenere, etc. ».*

[257*b*-258*a*] (Mentre nello śivaismo dualistico) a causa delle costrizioni da esso promosse e predicate, per ottenere uno stato di identità con Śiva, è prescritto l'uso del chignon, etc., nel sistema Kula, che insegna mezzi più facilmente praticabili, si prescrive invece l'abbandono di essi.

f) *Commento alle parole « non osservazione né non osservazione di voti, etc. ».*

[258*b*-259*a*] La pratica dei voti (nello sivaismo dualistico) è diretta all'ottenimento di uno stato di identità col significato del mantra; la negazione dei voti, nella scuola Kula, è diretta all'universalità (*sārvātmya*) del significato del mantra.

g) *Commento alle parole « non adesione ai campi, etc. ».*

[259*b*-261*a*] La penetrazione nei campi, nelle sedi (*pīṭha*) e nelle sottosedi (*upapīṭha*) [105] viene insegnata sia per tacitare gli ostacoli, sia perché colui che si propizia i mantra, etc., sia in grado di ottenerli. La non penetrazione nei campi, etc.,

105. La parola *kṣetra*, « campo » è commentata da J con « luogo di convegno » (*melāpasthānam*), il luogo, cioè, dove convengono i « perfetti » e le yoghinī (vedi sotto, XXVIII, 370-372*a* e nota). Sui *pīṭha* (sedi), etc., vedi sotto XV, 80 segg.

è prescritta per questo, affinché uno possa intendere come il proprio sé è onniforme, e, come tale, perfettamente pieno.

h) *Commento alle parole « non osservanza di regole e via discorrendo ».*

[259*b*-263] L'osservanza delle regole, viene insegnata affinché si possano purificare i princìpi, coll'abbandonare questo o quell'aspetto, come quelli che sono essenziati di differenziazione. Ogni regola, etc., giusta il Siddhātantra ed altre scritture con esso connesse, è invece proibita, poiché « l'autocoscienza (colà è detto) dev'essere conosciuta come una realtà senza limiti, pienissima ».

i) *Commento alle parole « non forma, non liṅga, propri o altrui », etc.*

[263*b*-270*a*] La forma altrui è l'oggetto della contemplazione e quella propria il soggetto; il liṅga di fiamma, etc., è altrui, il cranio, etc. è mio proprio. Coll'espressione, « etc. », dopo liṅga, si allude all'ascesi, alla disciplina, al momento astronomico, ai giorni lunari e via dicendo. Il nome iniziatico, che per i seguaci dello śivaismo dualistico termina in « śiva » o « śakti », per noi esita altrimenti [106]. La famiglia, la quale è la linea spirituale dei maestri, è chiamata anche col nome di « kula » o di « collegio » (*maṭhikā*). Questi collegi, nel sistema śaiva, son tre e mezzo, ossia la linea spirituale di Śrīnātha, quella di Tryambaka, quella di Tryambaka per metà, e quella di Āmarda. La linea dei « perfetti » è costituita, nei vari eoni, da Kūrmanatha fino a Mīnanatha [107]. Coll'espressione « etc. » dopo famiglia (*gotra*) si allude al luogo di ascesi (*ghara*) al luogo di elemosina (*palli*), alle sedi ed alle sottosedi, ai segni di riconoscimento (*mudrā*) ed alle convenzioni (*chummā*), le cui norme regolatrici cambiano da scuola a scuola. Allo scopo di ottenere uno stato di identità (con Śiva) occorre seguire la propria linea spirituale ed astenersi dal fruire e dall'adorare la ruota insieme con appar-

106. In « bodhi », etc. (J). Vedi sotto XXIX, 35, 36 e l'*Appendice* X.
107. Vedi sotto, *Appendice* X.

tenenti ad altre linee spirituali [108]. Tutto ciò nelle scritture che fan capo al Siddhāmatam è invece negato, in quanto che, con questa differenziazione, s'infrange l'unità della suprema realtà, la quale è unica ed intera.

l) *Conclusione.*

[270*b*-271] In tal guisa tutte queste cose, dalla penetrazione nei campi, etc., fino alle restrizioni concernenti le linee spirituali, non sono qui né prescritte, poiché non sono un mezzo diretto per raggiungere Śiva, né proibite, poiché non rompono l'unità del reale.

[272] Le prescrizioni e le negazioni, le quali sono immaginate in seno della natura propria del Signore, che ha, come corpo, il tutto, non valgono infatti a rompere l'unità della sua natura.

[273] I mezzi da assumere per entrare nella suprema realtà son quelli che uno vede in qualche modo ad essa più vicini. Gli altri, sono da abbandonare. Nei loro riguardi, non v'è alcuna norma limitativa (*yantranā*).

[274-275*a*] « Uguaglianza di tutte le divinità (così è detto nel *Trikaśāsana*), uguaglianza delle correnti (*ovallī*) e dei fonemi mantrici, uguaglianza delle scritture e dei sentieri. Tutto infatti è essenziato di Śiva ».

[275*b*-276*a*] Questi in verità vede la realtà Śiva nella sua interezza, colui dico che conosce la realtà del sé nella sua interezza.

[276*b*] *Dal profumo dei fiori del ketaka sono attirate le api soltanto, non le mosche. Pochi soltanto, spinti da Maheśvara stesso, sono attirati dall'adorazione della suprema, bhairavica non dualità.*

[277] Ma per coloro che riescono a trovar riposo in questo sacrificio, tutto il complesso dell'esistenza fenomenica eccolo sciogliersi spontaneamente, né più né meno che le nevi ad un intenso calore.

108. Sull'adorazione della ruota, vedi sotto, XXVIII, 60*b* segg.

[278] Ma è ora di por termine a tutte queste divagazioni! Idoneo a questo procedimento sacrificale è solo qualche savio, difeso tutt'intorno dalla lode (*abhinavagupta*) [109].

E così oggi è stato discusso il mezzo potenziato, di cui ci si giova per far fiorire il Senza Superiore ed il suo piano.

109. Gioco di parole sul nome Abhinavagupta, qui interpretato, come osserva J, nel senso di un individuo la cui identità col Signore e le sue potenze è da ogni parte (*abhitaḥ*) protetta (*gupta*), anche qui nel piano di māyā, dalla lode (*nava*), ossia dall'interrotto cogitare sulla natura divina. Il verso, volutamente ambiguo può anche essere inteso: « è solo qualche savio, (come) Abhinavagupta ». Un'analoga etimologia si può vedere anche nella st. finale dell'opera, XXXVII, 85.

Capitolo V

IL MEZZO « PARTICOLIFORME »

[1] *Per coloro poi che desiderano di accedere alla suprema dimora attraverso il metodo « particoliforme », diciamo quanto segue* [1].

[2] Dalla purificazione del pensiero differenziato e l'implicita esclusione d'ogni rappresentazione contraria, consegue, come abbiamo visto, il sicuro ottenimento della cosa desiderata, sia questa una fruizione o anche la liberazione.

[3-4] Mentre però per alcuni il pensiero differenziato in forza della libertà del loro proprio sé, si fa puro e sicuro in piena indipendenza da ogni altro mezzo, per altri il pensiero richiede, per purificarsi, altri mezzi. Sul primo caso ci siamo già diffusi.

[5] Anche se il pensiero differenziato ha la stessa natura della coscienza nella sua purezza, tuttavia è fonte di libertà per la particola soltanto se naturato di certezza (*niścaya*).

[6] Questa certezza, la quale si presenta in più modi, è, come vedremo, prodotta da mezzi di diverse specie, secondo che più o meno vicini (alla coscienza), i quali son noti col nome di « particoliformi ».

[7-8] L'ultima e verace realtà, in questo proposito, risplende anche nel soggetto irreale ed inveracе, immerso nella mente, nel soffio vitale e nel corpo, in quanto che il soffio vitale, etc., non sono separati dalla luce, dalla coscienza nella sua purezza (*cinmātra*); essi, sennonché, in forza della libertà della detta (coscienza), hanno un duplice aspetto, insenziente ed intelligente.

[9-10] « Anche se la potenza (così fu detto, giusta il *Triśirobhairavatantra*, da Śiva alla Dea), anche se la potenza suprema appartenente a Śiva soltanto, è presente in ogni dove, essa manifestato il conoscere discorsivo ed immersasi

1. Sul mezzo « particoliforme » ed i suoi vari aspetti, vedi sopra, I, 170, 214-232.

di conseguenza nelle percezioni limitate del suo proprio essere, (diventa ciò che si chiama un) vivente».

[10*b*-11] La sopraffazione della parte insenziente del soffio vitale, etc., e, grazie al dischiudersi della libertà, la conseguente visione della sua natura coscienziale, realissima, fan sì che uno superi la dualità. Lo yoghin (così da un altro punto di vista), grazie all'intuizione della sua propria libertà, arriva alla certezza che la sua propria coscienza (riflettentesi nel soffio vitale, etc.) è in realtà purissima e di natura affatto diversa – non altrimenti da colui che vede il proprio volto riflesso in uno specchio.

[12-14*a*] Questa coscienza, di cui è stata illogicamente decisa la differenza dalla mente, dal soffio vitale, etc., in realtà non è tuttavia da essi diversa, in quanto che essi son diversi gli uni dagli altri (ma tutti ugualmente essenziati di coscienza). Questo suo essere inseparata da tutte le cose (che si riflettono dentro di essa) è dovuto (come accade in uno specchio) alla sua purezza, in quanto che solo le cose uniformi e limitate si escludono vicendevolmente.

[14*b*-16*a*] Anche se tutte le cose son dentro la coscienza – ché, altrimenti, a causa di che, per virtù di che e come potrebbero essere trasmesse alla mente, al soffio vitale ed al corpo? – tuttavia, tale stato di coscienza indifferenziato (*nirvikalpa*) non è oggetto di pensiero differenziato. Ora senza pensiero differenziato una cosa, benché vista è come se tale non fosse. La certezza (*niścaya*) deriva, in effetto, dal pensiero differenziato.

[16*b*-17*a*] Mentre della mente, del soffio vitale e del corpo può correttamente pensarsi un'identità di natura con Parameśvara, il soggetto conoscente nel vuoto rimane escluso da tale pensare [2].

[17*b*-19*a*] La mente, a questo proposito, consiste qui nella contemplazione (*dhyāna*) ed il soffio vitale nel «profferimento» (*uccāraṇa*), il quale comprende le cinque diverse funzioni dei soffi, dal prāṇa al vyāna. Il «profferimento»

2. E non può come tale fungere da mezzo nei riguardi della coscienza (J).

concerne l'aspetto differenziato del soffio vitale. Il primo aspetto, indifferenziato, consiste nella vita stessa. Il corpo consiste qui nel complesso unitario dei sensi, degli oggetti dei sensi e dei detti soffi.

I.

I MEZZI MENTALI CONSISTENTI NELLA CONTEMPLAZIONE (*BUDDHIDHYĀNAM*)

[19*b*] Per prima cosa vediamo dunque, come la realtà senza superiore possa essere qui mediata dalla contemplazione [3].

[20-21] Questa libera luce, di cui si è parlato, naturata di coscienza, costituita da tutte le cose, risiede nel nostro cuore. « Questa realtà chi conosce la verità (così è detto infatti nel Triśirobhairavatantra) la vede nell'interno del cuore, come un fiore – un fiore dove son raccolte tutte le cose interne ed esterne, simile alla corolla di una kadalī ».

[22-25*a*] La congiunzione del fuoco, del sole e della luna, questo ciò che lo yoghin, deve, ben concentrato, contemplare nel cuore. Da questa meditazione, come dalla confricazione di due bacchette, fiammeggia ed ingigantisce nella grande sacra cavità del cuore il fuoco del grande Bhairava. Con questo fulgore bhairavico, identificato col soggetto possessore di potenza e dotato di tutta potenza, in identità dico con esso, giova quindi meditare i tre aspetti di soggetto, mezzi di conoscenza e conoscibile. Questa triade non è altro, in effetto, che quella già esposta di fuoco, sole e luna, e corrispondente a sua volta alle tre indefettibili potenze Parā, Parāparā ed Aparā.

[25*b*-26*a*] Di ognuno dei membri di questa triade vi son poi tre aspetti, secondo i diversi momenti dell'emissione,

3. Tale l'interpretazione di J, che non è necessariamente l'unica possibile. A *dhyānamayam* può sottintendersi, p. es., *aupāyikam* o anche *buddhitattvam*, etc.

della mansione e del riassorbimento. Non basta. Essi posseggono anche una quarta natura, illimitata, increata e realissima.

[26*b*-27*a*] In tal modo queste Dee, come accade del disco solare (che ha dodici kalā), diventano così dodici, come quelle in cui sono ad uno ad uno presenti i quattro diversi aspetti di fuoco, sole, luna e dell'estinzione di essi tre.

[27*b*-29*a*] Questa ruota senza superiore si riversa dal cuore attraverso i fori degli occhi, etc., sulla varia realtà conoscibile. Grazie ai raggi di questa ruota, s'invera via via, nella detta realtà esteriore, una natura fatta di fuoco di luna di sole, in rapporto colla dissoluzione, coll'emissione e colla mansione.

[29*b*-30*a*] Qualunque sia così l'oggetto – suono, etc. – su cui attraverso i fori dell'udito e via dicendo, la detta ruota cade, qualunque, dico, esso sia, giova pensare che esso sia fatto ad essa identico.

[30*b*-31*a*] Questa ruota poi, qualechessia la cosa su cui cada, cade, in base a questo procedimento, integralmente, così come accade d'un monarca universale (che è automaticamente seguìto da tutti i re suoi vassalli).

[31*b*-32*a*] Tutto l'insieme dei cammini viene, in tal guisa, dissolto senza difficoltà nella grande ruota di Bhairava, circondata dalle (dette) potenze.

[32*b*-33*a*] Anche quando del tutto, ormai dissolto, non resta più che un'impressione latente, questa ruota dev'essere pur sempre meditata, grande, roteante, vera e propria espressione della sovrabbondanza del proprio sé.

[33*b*-34*a*] Dissoltosi infine tutto ciò che poteva essere bruciato e consumatesi pure le impressioni latenti di esso, questa ruota dev'essere meditata come in atto di estinguersi, estinta e come l'estinzione stessa.

[34*b*-35] Il tutto così, in base a questa meditazione, si dissolve nella ruota e questa nella coscienza, la quale risplende infine priva di ogni oggetto. Tale è tuttavia la natura della coscienza, che non tarda ad esservi una nuova emissione – ché la coscienza è la stessa grande Dea.

[36] Chi ad ogni istante dissolve in tal modo il tutto nella sua propria coscienza e di nuovo poi lo emette, s'identifica perennemente con Bhairava.

[37-38] La ruota che lo yoghin può meditare con successo non è questa soltanto, ma oltre di essa vi son quelle di tre raggi o tridente, quelle di quattro, di cinque, di cinquanta, sessantaquattro, cento, mille ed infinite migliaia di raggi [4].

[39-40] Il Dio grande, il Signore come coscienza, dotato di prorompente coscienza non è soggetto a limitazione alcuna – egli, Maheśvara, la cui potenza è l'universo intero. « Le sue potenze son l'universo intero ed il possessore di esse è Maheśvara ». Tali le parole dette da Śrīkaṇṭha nel *Māṅgalaśāstra*.

[41] Tale il primo mezzo, la meditazione, quale mi fu descritta da Śambhunātha, di me soddisfatto, il quale la ricevette a sua volta da Sumati.

[42] Di questi accenni ci si deve valere anche per mettere in opera le altre contemplazioni, che, di là da ogni successione, cadono, come questa nella sfera dei mezzi atti a realizzare il Senza Superiore.

2.
IL « PROFFERIMENTO » BASATO SUL SOFFIO VITALE (*PRĀṆATATTVASAMUCCĀRAḤ*)

[43] Le varie funzioni del soffio vitale (*prāṇa*) sono, com'è stato osservato, la respirazione, ascensionale (*prāṇanā*) etc. [5]. Diremo quindi adesso di come si dischiuda il Senza Superiore, quando, come mezzo, si ricorre a quest'ultima.

[44-50*a*] Lo yoghin, in primo luogo, grazie ad un riposo nella vacuità senza più, siede nel cuore, nella parte soggetto conoscente e nient'altro, nella cosiddetta « beatitudine innata ». Sorto poi il prāṇa, giova che sperimenti lo stato detto « senza beatitudine », e, sorto il conoscibile [6], la « beatitudine che viene dall'altro ». Lo yoghin in questo stato, è tutto

4. Vedi sopra, I, 107-114.
5. Il *prāṇa* è qui il soffio vitale indistintamente, nelle sue cinque forme *prāṇa*, *apāna*, etc. Le funzioni corrispondenti sono *prāṇanā*, *apānana*, etc.
6. L'apāna (J).

riposato nell'apāna, il quale è riempito dalle infinite parti del conoscibile, ed è, come tale, abbellito dalla luna dell'apāna. Dopo di ciò, egli si riposa nell'infinito splendente conoscibile assieme congregato, e, giunto al piano del samāna, si connatura colla « beatitudine brahmica ». Dedito quindi a divorare le limitazioni dei mezzi di conoscenza e del conoscibile, egli riposa nel fuoco dell'udāna, sperimentando la « grande beatitudine »; ed essendo così riposato in essa, e cominciando ad estinguersi questo gran fuoco [7], ecco quindi apparire l'incondizionata gran pervasione, che prende il nome del vyāna, priva di condizioni, onde si ha, allora, la « beatitudine coscienziale », non alimentata da alcuna cosa insenziente. In essa non è, infatti, presenza alcuna distinta di cosa insenziente.

[50*b*-52*a*] Quello stato infine dove non è limitazione alcuna, onninamente splendente, la cui coscienza non è in alcun modo impedita, alimentato dall'ambrosia suprema, dove non è in senso proprio, alcuna « realizzazione » (*bhāvanā*) che ci possa – questo stato, espostoci da Śambhunātha, è la « beatitudine universale ».

[52*b*-53*a*] Il riposo in questo stato può essere ottenuto, coll'applicazione del « profferimento » del cuore [8]. Il completo riposo in esso equivale al raggiungimento del piano senza superiore [9].

[53*b*-54*a*] Tali i sei stati, nati dal « profferimento » (basato sui) sei aspetti del prāṇa [10], i sei stati, dico, sebbene la nostra propria essenza, cominciando dal cuore [11], sia sempre la stessa. Ma passiamo adesso ad esporli in rapporto alla pervasione (o portata) dei mantra.

[54*b*-58*a*] Lo yoghin, applicato al respiro il metodo del bastone e pareggiato il precedente e il susseguente [12], deve

7. Leggo a st. 48 a *vibhāvayet* per *vibhāvayat* ed intendo a st. 48*b* *śāmyaty asmin mahārciṣi* per un locativo assoluto.

8. Vedi sul cuore (o i cuori) sopra, IV, 181*b*-193.

9. Le stt. 44-53*a* sono una parafrasi, e, qua e là, un ampliamento di *MVV*, II, 35-42*a*.

10. L'aspetto generico di vita ed i cinque soffi particolari (J).

11. Leggi *hṛdayād eka* (così ho tradotto) o anche *hṛdādāv eka* (« nelle varie ruote, come il cuore », etc.) per *hṛdayādy eka*, difficilmente sostenibile.

12. Il prāṇa e l'apāna. Il verso ricorre in *MVV*, II, 42*b*.

innanzitutto raggiungere la sede nettarea (che sta sopra) la lingua, appoggiata (*ālambi*) al loto ed al quadrato. Raggiunto [13] quindi il piano del tridente, dove si congiungono i tre canali, deve penetrare nel piano dove risiedono in eguaglianza la volontà la conoscenza e l'azione. Per raggiungere la sede più alta lo yoghin deve (naturalmente) salire attraverso i gradini del punto sopracciliare, della « fine del suono » e della potenza, scala unica, in espansione (e contratta), eppoi nuovamente non contratta, espansa. Quivi, nel piano della serpentina (*kuṇḍalinī*) superiore, è l'emissione, dove si contiene il movimento, bella di esso. Quivi lo yoghin deve riposare, nel piano del ventre del pesce.

[58*b*-60*a*] A quel modo che un'asina o una giumenta, entrata nella sua propria intima dimora, nel tempio della beatitudine, essenziato da espansioni e contrazioni, tutta si rallegra in cuor suo, così lo yoghin deve raggiungere la coppia bhairavica, dedita ad espandersi e contrarsi, ricolma di tutte le cose, da essa via via dissolte ed emesse.

[60*b*-61*a*] Nel cuore supremo, dove la grande radice S, il tridente AU e l'emissione Ḥ son stati unificati, lo yoghin trova riposo, attraverso questo metodo, il metodo, dico, di empirsi (e saturarsi) di tutte le cose.

[61*b*-62*a*] Il riposo in questa realtà consiste in una penetrazione universale, dovuta appunto a tale raggiunta pienezza. L'io può vedersi (in tutto il suo fulgore) quando la luce trova riposo nel (vero) sé [14].

3.
IL PROFFERIMENTO ATTRAVERSO LA COSCIENZA (*CIDĀTMANOCCĀRAḤ*)

[62*b*-63*a*] Nel pensare senza superiore, privo, in principio, d'ogni attività, la prima cogitazione che si manifesta è quella dell'io, sostanziata da pura coscienza [15].

13. I versi seguenti (55*b*-60) sono una parafrasi di *MVV*, II, 51*b*-54.
14. E non nel corpo, etc. (J). Allusione ad una st. famosa dell'*APS* di UD, st. 22*b*: « L'iità è detta essere un riposo della luce nel sé ».
15. Alcuni versi ed espressioni di questa e delle seguenti stt. ricorrono in *MVV*, II, 44-49, dove il testo è tuttavia in più luoghi corrotto.

[63*b*-64*a*] Il pensiero quindi, attraverso il sole, costituito da dodici kalā e congiunto collo sforzo (*udyoga*), manifesta, empie e divora il conoscibile.

[64*b*-66*a*] La luna, a questo punto, dotata di sedici kalā e non ansia, per natura, di divorar l'emissione, la luna, dico, la vivificatrice, emette, splendente, l'ambrosia nel fuoco coscienziale: la quale ambrosia divina, a somiglianza del burro liquefatto in cima al cucchiaio sacrificale, soddisfa e propizia le divinità della coscienza, (defluendo) coll'aiuto delle tre potenze di volontà conoscenza azione, attraverso le aperture sottili [16].

[66*b*-67] Basta che questa ambrosia dell'emissione sia emessa nel fuoco della coscienza, perché tutto l'insieme dei sei cammini sia offerto in oblazione. L'emissione del Signore senza superiore (*anuttaranātha*) non è infatti altro che la potenza duce della famiglia [17], la cui perturbazione corrisponde al sorgere dei vari fonemi, da K a H, ed il cui effondersi a tutti i vari princìpi.

[68] I due fonemi A ed AḤ [18] sono rispettivamente il Signore e la Signora del Kula, uniti assieme. Altra cosa è l'emissione separata, di cui è detto essere naturato il tutto.

[69] Questa kalā vivificatrice naturata della mente, dal soffio vitale, dei canali (*guṇa*), del corpo, d'ogni sostanza esteriore ed interiore, dev'essere oggetto di adorazione, di oblazioni e di contemplazione nel modo anzidetto.

[70] Questo piano nettareo da cui defluisce l'emissione lo raggiunge colui che è intento al movimento dei due canali beatifici.

[71] Il cuore può essere penetrato dal savio nella perturbazione della potenza, nell'entrata del Kula, nella parte terminale di tutti i canali, nella pervasione e nella contrazione con tutti se stessi.

[72] Dal vicendevole confricamento delle varie kalā della luna e del sole, risplende, nella sede centrale, essenziata dal fuoco e dalla luna (*agniṣoma*), la beatitudine dell'emissione.

16. I globi oculari, etc. (J).
17. Vedi sopra, III, 143 segg.
18. Leggo *AA iti* per *AṂ A iti*.

[73] Ma basta d'esporre cose segrete! Questo cuore delle yoghinī è occulto per sua propria natura. Il savio che in esso riposa non ha null'altro da desiderare.

4.

LA PENETRAZIONE DENTRO LA SUPREMA REALTÀ (*PARATATTVĀNTAḤPRAVEŚAḤ*)

[74] Chi è immerso in uno stato mentale dove l'assumere e l'abbandonare han perduto ogni significato, il tutto, grazie ad un camatkāra mentale, il tutto, dico, lo vede non più differenziato (ma in identità con se stesso) [19].

[75-76] Abbandonata la miseria implicita nelle azioni ordinate a determinati effetti ed ottenuto un riposo in una natura eterea Kh [20], esteriore ed interiore ad un tempo, eccolo prender possesso d'un piano fonico pienamente espanso Ph, provocando, in tal modo, un'espansione del volto interiore della coscienza [21], per cui la ruota delle coscienze, dei sensi, e dei soffi si fa inseparata dal conoscibile.

[77] Questo conoscibile vien tosto quindi dissolto dal fuoco della coscienza R, e, così dissolto, si dissolve a sua volta nel fuoco della potenza, cioè a dire nel triangolo E.

[78] Lo yoghin arrivato a questo punto, riposa ancora nella nobile essenza del bindu Ṃ, che è tutto sapere [22]. Chi così riposa nel seme del riassorbimento partecipa della suprema realtà.

[79-82] Nelle due realtà, quella interiore e quella esteriore [23], è un movimento di coscienza, naturato di tre potenze, generico e particolare, in espansione e contrazione, perché così vuole apparire, pur trascendendo in realtà ogni espansione e contrazione. (Lo yoghin) il cui fine è interno e la

19. La st. ricorre in *MVV*, II, 81*a*, 82*a* (*dṛśyaṃ* per *viśvaṃ*). L'espressione *cittacamatkṛti* è da J attribuita a *rūḍhiṃ upāgataḥ*, ossia: « Chi, grazie ad un camatkāra mentale, è immerso... ».

20. Allusione anche qui al *Piṇḍanātha*, su cui vedi sopra, IV, 181*b*-193.

21. Cfr. *MVV*, II, 95-98.

22. Vedi sopra, III.

23. L'io e il questo.

cui vista verso l'esterno [24] ottiene il piano supremo. Il pensare naturato di varie forme di efficienza causale ed insistente su ciò che è stato creato in forza della libertà è poi il cosiddetto movimento particolare, chiamato col nome di « tensione ». Qualora la forza insita nei vari mantra trovi riposo in questo piano, si hanno allora le diverse perfezioni, quali la pacificazione, etc., le quali derivano, infatti da uno stato di identità con questa o quella forma (assunta dal pensare predetto).

[83] Questo nostro stesso divino insieme dei sensi, nel quale si esprime la libertà della coscienza e che è di essa sinonimo, basta che entri un istante in azione, ed ecco rende identico a sé tutto l'universo [25].

[84-85] Colui le cui funzioni sensorie sono, senza eccezione, dissolte, grazie ad un'unione colla « grande violenza », sta [26] perfettamente saturato, immerso nell'insieme dei suoi raggi, tutti assieme raccolti. Quivi egli, senza pensare a nulla e chiaramente (tuttavia) vedendo, penetra (in una cosiffatta) coscienza, le cui sole scintille son tali da bruciare l'esistenza fenomenica [27].

[86-95] « Odi, o Dea (così è detto da Parameśvara nel *Triśirobhairavatantra*), ti dirò adesso della penetrazione nel piano dei mantra. L'ascensione attraverso il canale di mezzo è caratterizzata dall'ottenimento delle sue proprie qualità [28]. Il suo punto di arrivo trascende [29] il piano finale dell'emissione ed è chiamato "limite estremo". Lo yoghin che, grazie ad una soppressione del soffio ascendente e discendente, ha

24. Tale la mudrā suprema. Lo yoghin in questione è apparentemente colui che riposa nel « movimento di coscienza » nella sua forma generica. Da un riposo nel « movimento di coscienza » nella sua forma particolare derivano le varie « perfezioni ». Le stt. 79-82 sono una parafrasi di *MVV*, II, 75-80.

25. Riassunto di *MVV*, II, 88-91.

26. Secondo J *tiṣṭhati* è da intendere come un locativo. Vedi però *MVV*, II, 86*b*. Queste due stanze 86 e 85, riproducono, modificate, *MVV*, II, 86-88*a*.

27. Leggo con *MVV*, II, 86*b*, *saṃsārasadma* per *saṃsarabhasma*.

28. Del piano dei mantra: l'essere privo di ostacoli, di pensiero differenziato, etc.

29. Diversamente J, che intende *atīta*, come *atiśayena itaṃ prāptam*. Il piano finale, etc., è lo dvādaśānta.

avuto l'esperienza della grande luce, dispensatrice della manifestazione della conoscenza perenne (*udayajñāna*) [30], entra, ripetuto via via questo movimento (*mātrā*) (?) concernente la sede suprema, entra, dico, nella cittadella. Questo suo nuovo stato di coscienza senz'onde e (qui) disceso, unico ed essenziato da Śiva, è tutto risplendente di quattro, sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro potenze [31]. In essa risiedendo, lo yoghin deve così meditare, come, cioè, l'etere penetra nell'etere risiedente nell'etere attraverso l'etere risiedente nell'etere, come l'etere, abbandonato l'etere ed impossessatosi dell'etere, profferisce l'etere risiedente nell'etere. Poi ch'egli s'è così impadronito dell'etere, i raggi della coscienza vengono a risiedere nel piano (di cui sopra) [32]. Risiedente nell'essere (*bhāva*), privo d'ogni desiderio per l'essere, lo yoghin deve realizzare l'essere interiore, per cui, soppresso le due vie dell'essere e del non essere, egli vede la cessazione dell'essere e del non essere. La parola "etere", in cui si esprime un progressivo "profferimento" [33], è detta qui in dieci sensi, cioè nel senso di sé, di particola, di radice del Kula, di potenza, di grandezza, di coscienza, di attaccamento, della triade delle potenze improntata dal soggetto, dal conoscibile e di essi priva. Lo yoghin, attraverso la maestà (*dhāma*), deve risvegliar la maestà, racchiusa dal grembo della maestà, risiedente nella maestà, risiedente nel mezzo della maestà. Fa sì che la maestà giunga alla fine della maestà! E fa che questa maestà, frangibile grazie al cammino della maestà, (penetri nell') interiore limite estremo della maestà».

[96-97*a*] Le altre specie e sottospecie di mezzi (atti a determinare la penetrazione dentro la suprema realtà, di cui stiamo parlando) debbono essere considerati di ordine mezzano. Tale l'esposizione di questo mezzo d'ordine «particoliforme», atto a determinare la penetrazione (dentro la suprema

30. *Udayapradhānam nityoditaṃ yad ātmajnāñam* (J).
31. Vedi sopra, I, 114.
32. Il piano trans-quarto (J).
33. « Il quale col progredire della "realizzazione", fa infine raggiungere la suprema coscienza ».

realtà). Esso mi è stato descritto dallo stesso Maheśvara, risiedente nel mio cuore.

[98-100*a*] « Il venerabile suono (così è detto anche nel *Brahmayāmalatantra*) è di dieci specie, proveniente dal cuore, dalla gola e dal palato, grosso, sottile, supremo [34]. (Dietro di essi) è infine il suono onnipervadente (*vibhu*), che somministra il piano dell'onnipervadenza. Il grande yoghin che ha vinto il suono, deve ascendere per forme sempre più alte [35] e trovar così finalmente la pervasione suprema. Tale esercizio dev'essere quotidianamente praticato, sinché (la coscienza) vocale (*rāviṇī*), cominciando dal suono, si dissolva infine nel non suono ».

5.

I SEGNI CARATTERISTICI DEL CAMMINO (*PATHALAKṢAṆĀNI*)

[100*b*-104] In chi, attraverso l'esercizio (*bhāvanā*) anzidetto, si accinge a penetrare, con mezzi corporei, in tale supremo cammino [36], nasce, innanzi tutto, un senso di beatitudine, dovuto ad un contatto colla pienezza. Segue poi il salto, cioè a dire un evidente sobbalzo, provocato dalla penetrazione, per un istante, in una realtà incorporea, simile ad un lampo improvviso; successivamente si ha un tremor di spavento, dovuto a questo, che l'improvvisa presa di possesso della propria forza susseguente all'abbandono dell'unità fra il corpo e la coscienza, cui siamo assuefatti da un numero infinito di nascite, indebolisce il corpo. Venuta poi meno la convinzione che la coscienza sia identica al corpo e tutto diretto, di conseguenza, verso l'interno, lo yoghin è preso quindi come da sonno: il quale dura fintantoché egli non si sia saldamente affermato nella coscienza. Immer-

34. Nel senso che ognuna delle tre specie anzidette può essere grossa, sottile o suprema (J). J rimanda qui a III, 237.
35. Così J. Lett. deve ascendere fino alla sommità del corpo.
36. Il cammino è qui il percorso da compiere per arrivare alla « penetrazione dentro la suprema realtà » di cui si è parlato nelle stt. precedenti. Le stt. 100*b*-104 ripetono parzialmente *MVV*, II, 57-60. Sui segni del cammino vedi anche sotto, XXIX, 202*b*-208.

sosi quindi nel piano realissimo e fattosi chiaramente cosciente di come la coscienza sia naturata di tutte le cose, eccolo tutto vibrare. La vibrazione è infatti identica alla « grande pervasione ».

[105-107*a*] La presunzione che ciò che non è il sé, come il corpo, etc., sia invece il sé, e, naturalmente, la presunzione contraria, che ciò che è il sé tale non sia – questo solo è il legame. La liberazione è la distruzione di questa (duplice) presunzione. La « gran pervasione » esige appunto, per inverarsi, la dissoluzione innanzitutto dell'idea che ciò che non è il sé, sia il sé, e, quindi, di quella che ciò che è il sé, il nostro proprio essere, non lo sia.

[107*b*-108*a*] « I cinque segni (così è detto nel *Mālinīvijaya*), i cinque segni sono la beatitudine, il salto, il tremore, il sonno, e la vibrazione »[37].

[108*b*-112*a*] Lo yoghin che abbia le dette cinque esperienze, cominciando dalla beatitudine, diventa via via automaticamente signore delle ruote corrispondenti. A quel modo che il corpo, ancorché pervaso dalla coscienza che tutto signoreggia, non solo non è in grado di mandare ad effetto, attraverso l'occhio, altro che la conoscenza della forma, ma anche questa solo in un certo modo e rispetto a certe cose soltanto, così dalla penetrazione in questa o quella ruota, può derivare soltanto l'esperienza corrispondente. La ruota della beatitudine è (in questo proposito) il triangolo, il salto è il bulbo, il tremore è il cuore, il sonno è il palato, e la vibrazione è la serpentina terminale. Tutto ciò è stato chiaramente esposto (dal Signore) nel *Triśirobhairavatantra*.

[112*b*-113*a*] Quello che è poi il cuore supremo del riposo in questi « profferimenti », etc., da noi così esposti questo è il liṅga immanifesto, caratterizzato dalla compresenza dei tre piani Uomo Potenza Śiva non ancora differenziati[38].

37. *MV*, XI, 35*b*.
38. Lo stesso argomento delle stt. 112*b*-120 è trattato in *MVV*, II, 61-68. Sul culto del *liṅga* (lett. « segno distintivo ») o *phallus* in India, vedi l'*IC*, I, 1061; A. Danielou, *op. cit.*, pp. 222-231. La divisione in *liṅga* immanifesto, manifesto-immanifesto e manifesto è comune nella letteratura scivaita. Il *liṅga* manifesto porta incisa l'immagine della divinità, quello manifesto-immanifesto il volto soltanto (*mukhaliṅga*), quello imma,

[113*b*-114*a*] Questo tutto è in esso dissolto (*līnam*), questo tutto è percepito (*gamyate*) come risiedente nell'interno di esso. Tale il carattere della coscienza bhairavica, nella pienezza delle sue potenze.

[114*b*-116*a*] Quella penetrazione (nella suprema realtà) che si verifichi mentre la via corporea è già in attività, unita, col « questo » – un « questo », beninteso, velato dell'io – proprio, appunto, delle cose in via di manifestazione, questo e non altro è il liṅga manifesto-immanifesto, la forza dei mantra, il piano di Parāparā, differente dalla natura di Śiva, caratterizzato dalla manifestazione dell'Uomo e della Potenza.

[116*b*-116*c*] Il liṅga manifesto consiste nel movimento particolarizzato, è differenziato e caratterizzato da una penetrazione dove l'io, proprio di Śiva, è in posizione secondaria. (Nonostante tale, esso è pur sempre) naturato di coscienza.

[117] *Dal liṅga manifesto procedono le perfezioni, da quello manifesto-immanifesto le perfezioni e la liberazione, da quello immanifesto la liberazione. Quest'ultimo è la forza del secondo e questo la forza del primo. Ma il Senza Superiore è immune da queste differenziazioni.*

[118] *Offrendo il tutto al liṅga manifesto, al liṅga Uomo, nomato dal sé, s'invera il liṅga manifesto-immanifesto, e da questo, dissolto ormai questo tutto, il liṅga immanifesto.*

[119] *Questo liṅga del sé riposa dunque infine nel liṅga immanifesto, supremo, naturato dei piani Śiva Potenza Uomo. Ma la sede del Senza Superiore è immune da queste differenziazioni.*

[120] Questi tre piani differenziati sono, insomma, l'espressione d'un unico movimento (*spandana*). Solo questo, dun-

nifesto consiste nel puro *phallus* rappresentato più o meno realisticamente. Sulle caratteristiche e varie specie del *liṅga*, vedi RAO, *op. cit.*, vol. II, 1, pp. 75-111 e P. C. BAGCHI, *op. cit.*, 20-26; cfr. anche *Ajitāgama*, Pondichery, 1964, I, cap. 4 e la bibliografia addotta in nota (*Kāraṇāgama*, 1, 9; *Suprabhedāgama*, I, 33; *Kiraṇāgama*, III, 21-23; *Mṛgendrāgama*, ed. cit., p. 251). Del *liṅga* come supporto di adorazione si parla sotto, XXVII. Come un grande *liṅga* è rappresentato, come vedremo, anche il monte Meru (sotto, VIII, 45*b*).

que, il liṅga che giova di continuo adorare ed in cui giova ottenere riposo [39].

[121] Questo liṅga, il cuore, dico delle yoghinī, bello di beatitudine, grazie all'unione del seme e della matrice, genera una straordinaria (*kām api*) forma di coscienza [40].

[122] Tutto l'insieme delle divinità risiede quivi [41] senza sforzo alcuno, in questa dimora colma di beatitudine, naturato di una forma di coscienza indefettibile (*nityodita*).

[123] Quivi risplende (pure) la potenza paradossale, di continuo espandentesi e contraentesi, di Bhairava – di Bhairava, dico, che trascende espansione e contrazione.

[124] Il tutto, il tutto, irrorato dal flusso beatifico dell'emissione, la quale si identifica con questo liṅga, si rinnova di continuo.

[125] Questo mezzo [42] idoneo (alla realizzazione diretta) del Senza Superiore è stato qui esposto, a causa appunto dell'identità di natura [43]. O che il sole non risplende forse anche in mezzo a lampade accese?

[126] *Coloro che, sebbene immersi negli oggetti dei sensi, nella fruizione di essi, nel piacere e nel dolore da essi generato, tuttavia non vi si attaccano, privi ormai di dubbio, costoro conoscono il piacere interiore della dissoluzione delle funzioni (sensorie).*

[127] *Il sé, vale a dire il fulgore della natura coscienziale, i sensi interni che gli prestan servizio, il gruppo dei sensi esterni dipendenti dall'andamento di questi, gli oggetti dei sensi gradevoli o meno – quando, pur essendo tutto ciò in pieno svolgimento, lo yoghin, coi raggi perfettamente saturati, riesce tuttavia ad avere un'esperienza priva di ogni differenziazione, oh che allora questa realtà in cui egli è immerso merita di essere meditata!*

39. Il liṅga immanifesto.

40. Le stt. 121-125 ripetono parzialmente *MVV*, II, 69-74.

41. Nel liṅga supremo, immanifesto.

42. La cosiddetta « penetrazione dentro la suprema realtà » la cui esposizione inizia nella st. 74.

43. Forse perché dello stesso genere dei mezzi *āṇava*, cui è dedicato questo cap. La spiegazione di J che spiega *tādrūpyād eva* con *anuttarābhyupāyarūpatvād* (« perché della natura dei mezzi diretti alla realizzazione del Senza Superiore ») non mi sembra soddisfacente.

6.
LA POSA DEL CORPO (*KARAṆA*)

[128*a*] Il metodo del «profferimento» è così stato descritto. Passiamo adesso ad esaminare le pose del corpo.

[128*b*-130*a*] «Le pose del corpo (così è stato detto da Parameśvara nel *Triśirobhairavatantra*) le quali si possono dividere in sette specie, secondo cioè il percepibile, il percettore, la coscienza, la pervasione, l'abbandono, la comprensione, la posizione (del corpo), son dette essere un esercizio mentale. La posa del corpo, costituita da una comprensione (del tutto) preceduta da una pervasione, consiste in un riposo in se stessi».

[130*b*-131*a*] Anche se la posa del corpo può chiaramente essere appresa soltanto dalla bocca del maestro, essa sarà tuttavia esposta più avanti, al fine di preservare la tradizione [44].

7.
LA VERA NATURA DEL FONEMA (*VARṆATATTVAM*)

[131*b*-133*a*] Il cosiddetto fonema è quel suono, simile ad un'emissione inarticolata di voce, che si manifesta nel «profferimento» da noi descritto. La natura del fonema consiste, in senso primo, nei semi dell'emissione e del riassorbimento. Lo yoghin, attraverso l'esercizio di esso, raggiunge via via la coscienza nella sua purezza.

[133*b*-134*a*] Si consideri: formulando a memoria o pronunciando ripetutamente le varie consonanti da K a S, accompagnate o no da vocali, si produce questa o quella forma di coscienza.

44. J rimanda qui a vari luoghi del *TA*: XVI, 253 (per quella attinente al percepibile e al percettore); XI, 21 (per quella attinente alla coscienza); XV, 338 (per quella attinente alla pervasione); XXIX, 140 e XXV, 172 (per quelle attinenti all'abbandono ed alla comprensione). Le corrispondenze e la pertinenza stessa di queste citazioni hanno un'aria alquanto artificiosa.

[134*b*] Anche suoni dipendenti da convenzioni concernenti cose esteriori, quali ad esempio « vaso », etc., suscitano, nel nostro sé, la visione della cosa (espressa), come una costruzione immaginaria.

[135*b*] « Bhairava pervade tutto l'universo (così è detto, perciò da Parameśvara) e quindi dalla continua pronunciazione della parola Bhairava, si verifica, infine Śiva » [45].

[136*b*-137] Anche nel *Triśirobhairavatantra* è stato detto così, subito prima dell'estrazione dei mantra: « La memoria è già presente, prima, in tutte le cose, ed ha, in realtà, per natura propria, i mantra [46]. Essa è ciò che somministra al conoscibile che viene a prodursi la sua stessa natura propria ».

[138-139] La memoria (in effetto) è generatrice della natura propria ed attrattrice nei riguardi di tutte le cose, presente in tutto con forme molteplici che a tutto si estendono, somministratrice dello stesso essere proprio delle cose, coscienza realissima, riposata sulla manifestazione (precedente), ond'è che essa è stata, sappilo, chiamata (dai maestri) [47] col nome di suprema esseità (*sattā*).

[140] A maggior ragione, dunque, quei gruppi di semi che, indipendenti da convenzioni, fan vibrare (*spandayanti*) la coscienza, possono essere un valido mezzo per conseguirla.

[141] I gruppi seminali, in effetto, perché privi di un esprimibile, perché dotati di un movimento di coscienza del tutto indifferente (alla realtà esteriore), per la loro autoeffulgenza e per le due soppressioni inerenti alla manifestazione del soffio vitale [48], i gruppi seminali son dico, per le anzidette ragioni, affatto pieni e (come tali, di nulla indigenti).

[142] La prima forma di coscienza della prima coscienza inerente al piacere [49], alle grida amorose, all'ente, al bene ed

45. *VBh*, 130. La st. intera suona così: « Tutto porta, tutto grida, tutto dà, tutto pervade. Grazie alla recitazione ininterrotta della parola Bhairava si diventa uguali a Śiva ».

46. La forza dei mantra, identificata col soggetto.

47. Utpaladeva. J cita in questo proposito *IPV*, 1, 4, 3 ed 1, 5, 14.

48. Più chiaramente nel *TS* « per la soppressione dei due moti della luna e del sole », cioè il prāṇa e l'apāna.

49. Tutte le parole seguenti iniziano col fonema S. Questa prima coscienza è quindi esso fonema.

all'uguaglianza è, in effetto, un toccamento della coscienza senza superiore [50]. La penetrazione (*praveśa*) nell'interno delle tre sedi del cuore, della laringe e delle labbra, caratterizzate da una somma espansione, è il quattordicesimo (fonema), manifestantesi in unione col precedente. Lo yoghin quindi profferendo, tutto intento a tale recitazione, l'emissione, porta i due sentieri degli dvādaśānta in unità con il cuore [51].

[145] Questo seme è dunque fonte, dentro il canale centrale beatifico, d'un movimento che, partendo dal bulbo, arriva, attraverso il cuore, la laringe ed il palato, fino alla serpentina superiore ed al termine estremo.

[146] Ma passiamo adesso al seme del riassorbimento. L'etere Kh sta nel cuore, il fiorito Ph è labiale, il fuoco R è cerebrale, il triangolo E è palato-gutturale, il bindu Ṃ risiede nella sede superiore.

[147] Il savio che, giovandosi di questo metodo, sia tutto dedito alla recitazione dei fonemi, penetra in breve nella sede suprema, senza superiore.

[148-150] Secondo alcuni testi, come, per esempio, il Dīkṣottaratantra, colla parola *varṇa* si allude invece ai colori, quale, per esempio, l'azzurro, etc. Lo yoghin, pensato in cuor suo al riassorbimento Kṣ, all'uomo M, al fuoco R ed al vento Y in unione con Rudra U e col bindu Ṃ, vede in capo a sette giorni (così è detto in questi testi) il frutto del suo meditare. Questo è, nella fattispecie, un fuoco [52] che fiammeggia nel suo cuore, acceso dal seme precedente, così come da una lampada, tutto variegato di diversi colori – azzurro giallo rosso etc. –, che lo circondano in guisa di scintille. Il bindu acceso dalla detta lampada [53], risplende come un sole senza nubi.

[151] In grazia di questo sé autoluminoso lo yoghin raggiunge, essendo ben concentrato, uno stato di identità

50. Il fonema cui si allude in questa stanza è S. I fonemi delle due stanze seguenti sono AU e l'emissione AḤ.

51. Gli dvādaśānta son due, quello « nasale », della potenza, e quello di Śiva.

52. Questo fuoco, secondo che si ricava dalla st. 151, è lo stesso sé autoluminoso, che si presenta in tale aspetto.

53. Lett. « come una lampada ».

con Śiva – né più né meno che il rame, colpito dal mercurio diventa oro.

[152-154*a*] Questa proprietà non appartiene a questo mantra soltanto, ma è propria di tutti quanti. Tutto l'insieme dei fonemi, nato dal nostro immaginare, e, come tale, differenziato, può, infatti, per virtù d'un soperchiar di coscienza, presentarsi come indifferenziato. Chi perciò, calmo di mente, sia immerso in tale natura, si immerge (in breve) nella coscienza, la cui natura è incondizionata e scoperta (*anācchādita*).

[154*b*-155*a*] « La natura della coscienza (giusta quanto hanno detto i maestri [54]) risplende tutta intera in qualsiasi cosa, così nell'azzurro come nel giallo, così nel piacere come nel dolore ». La diversità concerne perciò i mezzi soltanto.

[155*b*-156*a*] Si è mostrato, col profferimento, le pose, la contemplazione ed i fonemi, quali sono i mezzi graduali, da cui procede l'ottenimento del piano senza superiore.

[156*b*-157] Il non pensare a nulla, è, (in questo proposito) la forza della realizzazione (*bhāvanā*), questa quella della contemplazione, questa quella dal profferimento, questo la forza delle pose, queste quella del suono, questo quella delle formazioni del luogo, che sono esteriori. Tale l'ordine da seguire. Mentre gli yoghin di ordine più elevato possono saltare alcuni elementi intermedi, quelli di menti meno penetrante non debbono discostarsi dall'ordine anzidetto.

[158] Tutto il vario insieme dei mezzi interni ed esterni è, senza forza (*vīrya*), come un eunuco, o meglio ancora – ché anche un eunuco ha una sua forza – come un cadavere.

[159] *E con questo abbiamo esposto con chiarezza quali sono i mezzi concernenti il conoscere « particoliforme » – mezzi di ordine esteriore ed idonei al raggiungimento del piano senza superiore.*

54. Vāmanadatta nel *Saṃvitprakāśa* (J).

Capitolo VI

IL MEZZO DEL TEMPO

[1] *Discuteremo adesso del mezzo chiamato col nome di «formazione dei supporti», che è chiaramente di ordine esteriore*[1].

[2-4*a*] I supporti sono a questo proposito tre, ossia il soffio vitale, il corpo, ed il conoscibile esterno. Il soffio vitale è di cinque specie, il corpo di due, secondo che esterno o interno, ed il conoscibile esterno di undici (senza calcolare le sottospecie), quanto a dire il maṇḍala, la superficie sacrificale (*sthaṇḍila*), il recipiente (*pātra*), il rosario (*akṣasūtra*), il libro (*pustaka*), il liṅga, il cranio (*tūra*)[2], il panno (*paṭa*), la figura (*pusta*)[3], l'immagine (*pratimā*), l'effigie divina (*mūrti*).

[4*b*-5] L'insegnamento di questo capitolo concerne solo i mezzi basati sul soffio vitale. Questo cammino che noi esporremo più in là, sestuplice ed esteso com'è, riposa tutto intero su d'una cosa soltanto, ossia sul soffio vitale.

[6] La limitazione del cammino si manifesta in due modi, secondo successione e secondo non successione. La successione e la non successione si riducono infatti alla percezione delle varie forme di esistenza (pluralmente), come in una pittura, o singolarmente (come nel rapporto di causa ed effetto, etc.).

[7-8] Il tempo, naturato di successione e non successione, risiede tutto quanto[4] nella coscienza. La suprema potenza del Dio secondo le scritture, è appunto Kālī, la quale, manifestando ed affermando di fuori, come realtà oggettiva, la successione e non successione contenute dentro di Lei, si presenta in forma di vita.

1. Il contenuto dei capitoli VI-XII riguarda, come spiega J, la «formazione dei luoghi» e così pure, attinenti ad essa, sono le varie iniziazioni, etc., esposte dal cap. XV in poi.
2. Vedi sotto, XXVII, 20*b*-29.
3. Immagine o modellino, di creta o cartapesta dipinta, detto comunemente *citrapusta*. Vedi p. es. sotto, XXI, 22*b*-24.
4. Leggi col Ms. K *sarvaḥ* per *paraḥ*.

[9-10] Questa coscienzialità purissima, infatti, consistente di luce soltanto, separato da sé il conoscibile, si presenta in forma di etere, vuoto d'ogni cosa [5]. Lo stato di vuoto (sperimentato dalla) coscienza è, secondo si dice, quest'etere e non altro. Questo stato, caratterizzato dal pensare « no, no » è, per (taluni) yoghin, lo stato supremo [6].

[11] Questo soggetto etereo, traboccando e cadendo su questo conoscibile separato, desideroso di appropriarselo, prende il nome di soffio vitale (*prāṇa*), movimento (*spanda*), onda (*ūrmi*).

[12] Tale la ragione per cui è stato detto che la coscienza si è evoluta innanzitutto in soffio vitale [7]. Il vento (così è stato detto ancora) è la base del senso interno.

[13] Questa potenza di respirazione, animata da uno sforzo (*udyoga*), da un desiderio interiore, è variamente chiamata movimento, vibrazione, riposo, vita, cuore, intuizione.

[14-15] Questa respirazione (generica) pervade il corpo con cinque forme diverse. Se esso si manifesta come pieno di coscienza, si deve ad essa soltanto. Alla base di quanto pensano taluni sprovveduti, che, cioè dal corpo in fuori, nulla esiste, c'è solo questo, che per essi il movimento nasce dal corpo, specificato dalla coscienza, che si svolge a sua volta in identità col soffio vitale.

[16-18] Questa concezione, peculiare di soggetti conoscenti scarsamente elevati – bambini, donne ed idioti – è dai materialisti elevata a dignità di sistema. La corroborazione, in loro, di quest'idea, fa sì che alla fine del corpo, essi si addormentino, fin tanto che tale impressione mentale non si esaurisca. Esauritesi queste impressioni, si risveglia, per questo o quel motivo, un'altra impressione, non esaurita, la quale genera questo o quel frutto [8].

5. Vedi sopra, l'*Introduzione*, pp. 42, 43.
6. Vedi, p. es., i passi famosi della *BrAU* (II, 3; III, 9, 27; IV, 2, 4; IV, 5, 15), dove si dice che l'*ātman*, il sé, non può essere espresso altro che attraverso negazioni (*sa eṣa neti nety ātmā*, etc.).
7. Secondo un famoso aforisma di Kallaṭa, appartenente ad un'opera ora perduta, gli *Spandasūtra*, la vita era la prima modificazione della coscienza (*prāk saṃvit prāṇe pariṇatā*).
8. Vedi anche sotto, 152.

[19-20] L'impressione mentale (*vāsanā*) da cui nasce la concezione materialistica è detta essere la peggiore di tutte – perché priva d'ogni saldezza, perché salda è (invece) la precedente [9], perché facilmente indebolita dalle prescrizioni degli altri sistemi, perché agevolmente seguita da pentimento, perché è senza difficoltà sradicabile da amici che aderiscano ad altre dottrine.

[21*a*] Ma ristiamo da questi argomenti fuori tema ed investighiamo piuttosto ciò di cui stiamo trattando.

[21*b*-28*a*] Tutto questo cammino, che, come abbiamo visto, riposa sul soffio vitale, si divide in due grandi parti, secondo l'azione (*kriyā*) e secondo il corpo (*mūrti*) [10]. « Il ciuffo (secondo che è detto nel *Triśirobhairavatantra*) non è altro che il soffio vitale. Ora, quando, durante il sacrificio, etc., questo ciuffo è fissato, esso allora, perché dispogliato (*niṣkala*), è connaturato con Śiva [11]. Nel movimento della respirazione vi sono infatti, in un giorno ed in una notte, ventiquattro periodi, contenenti ciascuno novecento atti respiratori [12], attraverso in quali esso somministra questo o quel frutto. Quando la notte, ossia la luna, l'apāna, il suono (*nāda*) sta fermo ed il sole del prāṇa non è ancor sorto, si ha il cosiddetto crepuscolo, che dura mezza tuṭi [13]. Quando poi il sole muove verso l'alto, la luna verso il basso e a mezza strada brilla il fuoco, si ha allora la congiuntura (*saṃdhi*) meridiana, fonte di liberazione. Il sole infatti risiede allora nel canale mezzano, dotato di tutta la sua essenza

9. Quelle da cui nascono le concezioni non materialistiche (J).

10. Vedi Utpaladeva, *PK*, II, 1, 5: « Il Signore manifesta la successione spaziale per mezzo della varietà delle manifestazioni dei corpi (*mūrtivaicitrya*) e la successione temporale per mezzo della manifestazione delle azioni (*kriyāvaicitrya*) ».

11. La « fissazione del ciuffo », come dice J, « non è altro che un cogitare continuo rivolto verso la potenza della respirazione, ottenuto attraverso una costante attenzione del principio, del punto di mezzo e della fine di ogni atto respiratorio ». La *śikhā* è il ciuffo di capelli sull'occipite (ricadente, naturalmente, verso il basso) che distingue gli indù ortodossi dai barbari (*mleccha*). La *śikhā*, simbolo in generale di superiorità e di eccellenza e qui in particolare del soffio vitale è anche nome di un mantra, su di cui vedi sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.

12. In un giorno ed una notte vi son quindi 21.600 atti respiratori, ciascuno dei quali occupa la media di 4″.

13. Vedi sotto, 63 segg.

vitale, risvegliatore della ruota dei viventi. Quando infine il prāṇa – ossia il bindu, il sole, il giorno – sta fermo (nello dvādaśānta e la luna dell'apāna non sorge) si ha allora la grande terza congiuntura, perfettamente pacificata. Laddove dunque, mercé questo processo, il ciuffo è fissato, eccolo somministrare questo o quel frutto».

[28*b*-33] Tutto questo cammino sta perciò riposato nella coscienza. Il cammino non è altro che la manifestazione da parte di Maheśvara, della coscienza onnipervadente e quindi incorporea ed inattiva, la manifestazione, dico, dei corpi e delle azioni. La scelta della parola «cammino» (*adhvan*) per denotare tale realtà, si deve a questo, che mentre esso, per coloro che non han superato la dualità è proprio un cammino, nel senso che è causa di graduale ottenimento del piano da raggiungere, per quelli invece che son risvegliati rappresenta semplicemente un fruibile da divorare [14]. Di tutte le parole, infatti, v'è qui una ragione profonda, che merita sempre di essere investigata. Di ciò parla il Signore nel Niśācāratantra, e dice: «I nomi son qui di tre specie, causali (*naimittikī*) [15], volgari e tecnici. I più importanti sono i primi, nei quali si possono includere anche gli altri. Tale la ragione [16] per cui è stata qui da noi detta tale etimologia della parola cammino. Ché se poi voi ci domandaste come mai tale etimologia non l'esponiamo nei riguardi di tutte le parole, noi vi risponderemmo che uno può benissimo ricavarla per mezzo del proprio intelletto. In un libro non si può infatti dir tutto».

[34-36] Di queste due manifestazioni, quella delle azioni è il cosiddetto «cammino del tempo», dove son chiaramente compresi tre cammini, ossia quello dei fonemi (*varṇa*), quello dei mantra e quello dei pada. La manifestazione dei corpi è invece il cammino dello spazio, che comprende parimenti tre cammini, quello delle forze (*kalā*), quello dei princìpi (*tattva*) e quello dei mondi (*bhuvana*). Ciascuna di queste

14. La parola *adhvan* è fatta qui dunque derivare dal tema *ad-*, mangiare.
15. Dovuti, cioè, ad una causa.
16. Per il fatto che ad ogni nome soggiace una causa (J).

due triadi si presenta dunque, in tre modi, grosso, sottile e supremo. Tale la ragione per cui si dice che il cammino è, nella sua interezza, sestuplice.

[37] La prima triade di questo cammino sestuplice, ossia il cammino del tempo, è chiaramente fondata sul soffio vitale.

[38-40*a*] Tale tempo, in questo proposito, non è da confondere con quello compreso nel numero dei princìpi. Il tempo di cui è qui questione non è infatti altro che la potenza d'azione del Signore, autrice del manifestarsi di tutte le cose, essenza suprema di tutti i princìpi. Questa essenza di Śiva prende qui il nome di principio Īśvara, il quale consiste appunto nell'identità del tutto – i cui elementi son già in uno stato di emergenza e produzione – (coll'io).

[40*b*-43*a*] Questo stesso principio che, nel supremo soggetto si presenta come Īśvara, nel soggetto māyico, prende il nome di «tempo». I cinque princìpi – Śiva, Potenza, Sadāśiva, Īśvara e Sapienza Pura – i quali rappresentano il corpo stesso di Śiva, si convertono in effetti, nel livello umano, nelle varie corazze, da māyā all'attaccamento [17]. Lo Śiva senza appoggio (*anāśrita*) è infatti māyā; Sadāśiva la forza e la sapienza impura; Īśvara il tempo e la necessità; e la Sapienza Pura l'attaccamento.

[43*b*-45*a*] Lo Śiva senza appoggio è inoltre il soggetto conoscente nel vuoto, Sadāśiva il soggetto conoscente nella mente, Īśvara quello nel soffio vitale e la Sapienza Pura quello nel corpo. L'assenza d'appoggio (*anāśraya*) è infatti la vacuità, la conoscenza il piano mentale (*buddhitā*), l'essere costituito di tutte le cose il piano del soffio vitale e lo stato di fusione col conoscibile il corpo.

[45*b*-46*a*] Diremo perciò adesso in qual modo quest'onnipresenza (*viśvākalanā*) di tutte le cose risplenda nel cammino del soffio vitale; e che i savi porgano bene attenzione alle mie parole!

17. Vedi sotto, IX, 49*b* segg.

I.

MISURA ED ESTENSIONE DEL MOTO RESPIRATORIO (*CĀRAMĀNAM*) [18]

[46*b*-48] Anche se il soffio vitale è testo e contesto (*ota-prota*) dappertutto nel corpo, fino allo dvādaśānta, tuttavia esso non è sempre evidente. Lo sforzo (*yatna*) in effetto è duplice, inconsapevole e consapevole: il primo si identifica colla vita senza più ed il secondo è ad essa inteso [19]. Queste due specie si dividono a loro volta in due, secondo evidenza e non evidenza, e queste, infine, in due ancora.

[49-51*a*] Il soffio vitale con un movimento o sforzo consapevole, colla vita, come anche si chiama, parte sì dal bulbo (*kanda*), ma non è quivi evidente. Tale la ragione per cui nello Svacchandatantra [20] è detto che i canali base del vento, son distintamente presenti cominciando dalla base del bulbo. E tuttavia tale sforzo non è chiaramente consapevole.

[51*b*] Il movimento del soffio vitale determinato da uno sforzo consapevole comincia dal cuore. Tale quello che noi qui distintamente esponiamo.

[52] La potenza di Śiva, la quale può essere secondo i casi Vāmā, Jyeṣṭhā, o Raudrī, il sé ed il soffio vitale, in compagnia d'una delle dette potenze, tali gli elementi che determinano lo sforzo [21].

[53-54] La potenza del Signore ha, in questo proposito, una funzione primaria circa l'impulso (*īraṇa*) (dato dal) soffio vitale a varie parti (del corpo) [22], la potenza del sé, circa i movimenti di contrazione (e di espansione) del bulbo [23], la potenza del soffio vitale, nei movimenti respiratori dal cuore in poi. Per gli yoghin che vi si applicano, una funzione primaria la svolgono poi tutte e tre o almeno due di esse.

18. La fonte principale di tutta l'esposizione seguente è *SvT*, VII, *passim*.
19. Cioè, preceduto dalla volontà (J).
20. Vedi *SvT*, VII, 7*b*-8*a*.
21. Vedi *SvT*, VII, 7*a*.
22. Nei movimenti degli occhi, etc. (J).
23. Il senso del piacere (J).

[55] Per applicazione (*avadhāna*), per destino (*adṛṣṭāṃśa*), per maggior sforzo o per impulso (*īraṇa*) luogo primario circa questa o quella funzione può essere occupato da una qualsiasi di queste tre potenze, e non necessariamente da quella che abbiamo esposto.

[56-57] La potenza del Signore cooperante (allo sforzo) è poi, come si è detto, di tre specie, Vāmā, per chi è immerso nell'esistenza fenomenica, Jyeṣṭhā per chi è ben risvegliato, Raudrī per chi aspira a fruizioni. Vāmā infatti, è così chiamata perché vomita l'esistenza fenomenica [24], Jyeṣṭhā perché materiata di Śiva, e Raudrī, perché scioglie i mali e fissa ogni azione [25].

[58] (Perché si è esposto tutto ciò? Ma perché) senza conoscere la vera natura della creazione, etc., non si può essere né liberati né liberatori, ché, com'è detto nel Yogasaṃcāratantra, « la liberazione è causata dalla perfetta conoscenza di tutte le cose ».

[59] Gli yoghin che ignorano la nascita, la mansione ed il riassorbimento, non son liberati, tutti inceppati dal legame di tale loro ignoranza.

[60] Ora, i vari momenti della creazione, etc. dipendono tutti, senza dubbio veruno, dal tempo, il quale è, a sua volta, materiato di soffio vitale. Tale la ragione per cui adesso si espone, con la maggior chiarezza possibile, il moto respiratorio (*uccāra* = *prāṇacāra*).

[61-62] Il movimento del soffio ascendente che parte dal cuore e termina nello dvādaśānta nasale, occupa, in ogni creatura, uno spazio di trentasei dita, proporzionate alla sua grandezza, sia che si tratti dell'essere più minuscolo o di quello più gigantesco. L'energia (*vīrya*), il vigore (*ojaḥ*), la forza (*bala*), il movimento (*spanda*) ed il moto respiratorio son infatti uguali in ogni creatura [26].

24. Vāmā è collegata col tema *vam-*, vomitare.
25. Vedi su quest'etimologia anche sopra, IV, 155-158.
26. Leggo col Ms. G *yataḥ samaḥ* per *samaṃ tataḥ*.

2.

IL SORGERE DI UN GIORNO E UNA NOTTE, D'UN MESE E VIA DICENDO (*AHORĀTRASAṂKRĀNTYĀDIVIKALPANAM*)

[63] Nello spazio di un atto respiratorio che occupa, come abbiamo visto, trentasei dita è contenuto, nell'espirazione e nell'inspirazione, ogni periodo di tempo, quelli di ventiquattro minuti, i giorni lunari, i mesi, gli anni, ed i periodi di molti anni.

[64] Una tuṭi [27] equivale al tempo impiegato dal respiro per percorrere due dita ed un quarto. Di esse ve ne son sedici nell'espirazione e sedici nell'inspirazione. Facendo equivalere un caṣaka ad un dito e un quinto, si ha, nell'espirazione e nell'inspirazione, il sorger d'una ghaṭikā [28].

[65-67*a*] Passiamo adesso al sorger d'un giorno e una notte. I prahara [29] equivalgono a nove dita di spazio e quattro tuṭi di tempo. Quattro di essi formano, nell'espirazione, il giorno e nell'inspirazione, la notte. Le congiunture, concernenti il sole e la luna, si verificano in una particella di tuṭi [30]. Nel sole è implicito Ketu, nella luna Rāhu [31]. Il pianeta del giorno corrispondente della settimana [32] sorge per due prahara e gli altri per un prahara (complessivamente) [33] ciascuno.

[67*b*-68*a*] I frutti propri degli otto prahara son via via una perfezione remota, la liberazione, il malo incanto (*abhicāra*),

27. Un ottavo di secondo.

28. Una *ghaṭikā* (24 minuti) è composta da 60 *caṣaka* (24 secondi). Proiettando nei 4" di un atto respiratorio una *ghaṭikā*, un *caṣaka* equivale ovviamente ad un periodo di $^1/_{15}$ di secondo ($^1/_{15} \times 60 = 4$), al tempo, cioè, impiegato dal prāṇa (o, durante l'inspirazione, dall'apāna) a percorrere un dito ed un quinto di spazio ($1^1/_5 \times 60 = 72$).

29. Un *prahara* equivale a tre ore di tempo.

30. Le congiunture o crepuscoli (*ṣaṃdhyā*) sono esclusi dal computo. Il crepuscolo serotino si verifica quando il prāṇa (= sole) tramonta alla fine dal movimento di inspirazione, nello dvādaśānta; il crepuscolo mattinale, quando l'apāna (= luna) si spegne, alla fine dell'inspirazione, nel cuore. I crepuscoli si hanno dunque nel momento in cui il sole (= prāṇa) è tramontato e la luna (= apāna) non è ancor sorta sull'orizzonte e viceversa.

31. Su Ketu e Rāhu vedi sotto, stt. 100, 101 e nota.

32. La luna se lunedì, Marte se martedì, etc.

33. Mezzo *prahara* il giorno e mezzo *prahara* la notte.

una perfezione concernente l'altro mondo, una perfezione concernente questo mondo, una perfezione lontanissima ed una vicinissima.

[68*b*-72*a*] A mezzogiorno e a mezzanotte è levato sull'orizzonte Abhijit [34], fonte di fruizione e di liberazione. Gli altri asterismi sorgon via via nelle altre ore intermedie. Negli otto prahara sorgon pure via via, grossi e sottili, e, come tali, pervasori gli uni degli altri, sorgon pure, dico, i Nāga [35], i Signori delle direzioni [36], i signori dei «corpi» [37] (*mūrti*) i signori dei vari princìpi, dall'acqua alla materia [38], i Vidyeśvara [39], gli otto Bhairava, da Sakala a Kaṇṭhyoṣṭya [40], le potenze di Parameśvara, i Vāmeśa, i Vīranāyaka.

[72*b*-75*a*] Le operazioni fatte durante il giorno son terribili (*krūra*) e quelle fatte durante la notte, pacifiche. Questa pace e questa terribilità, secondo che si dice, posson essere anche dovute all'intenzione (di colui che le compie). Nelle congiunture del giorno e della notte si ha la liberazione, provocata da pervasione, contemplazione o yoga, secondo ch'è detto dal Signore nel Virāvalīkulatantra. «Se il bianco e il non bianco, il lungo e il breve, la pietà e l'empietà,

34. Uno degli asterismi del cosiddetto zodiaco lunare, da cui prende il nome l'8º *muhūrta* della giornata, corrispondente presso a poco a mezzogiorno.

35. Una speciale categoria di divinità ctoniche (lett. «serpenti»). Secondo Kṣemarāja gli otto nāga, associati ciascuno con un pianeta, sono Ananta (Sole), Vāsuki (Luna), Takṣaka (Marte), Kārkoṭa (Mercurio), Padma (Giove), Mahāpadma (Venere), Śaṅkhapāla (Saturno). Kulika ha per pianeta corrispondente Rāhu (*SvT*, VII, 46, comm.).

36. I signori delle direzioni sono rispettivamente Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SW), Varuṇa (W), Vāyu (NW), Kubera (N), Īśāna (NE). Brahmā e Viṣṇu (o Ananta) reggono rispettivamente lo Zenith ed il Nadir. Vedi su di essi anche sotto, XV, 222*b*-225*a* e XXX, 42-43*a*.

37. Le otto mūrti o corpi di Śiva sono la Terra, l'Acqua, il Vento, il Fuoco, l'Etere, la Luna, il Sole ed il Sé (o il sacrificatore). Esse son rispettivamente rette da otto Rudra, chiamati col nome di Signori delle Mūrti, cioè Bhava, Śarva, Īśāna, Paśupati, Ugra, Rudra, Bhīma e Mahādeva. Sulle otto mūrti vedi J. GONDA, *op. cit.*, vol. II, p. 246. Le otto mūrti son già menzionate da Kālidāsa, *Śākuntalā*, 1, 1; *Mālavikāgninitra*, 1, 1.

38. Vedi su costoro VII, *passim*.

39. I *vidyeśvara* sono le divinità che abitano nel principio della sapienza pura. Le più importanti sono Ananta, Sūksma, Śiva, Ekanetra Ekarudra, Trimūrti, Śrīkaṇṭha, Śikhaṇḍin.

40. Vedi sotto, XXIX, 160*b*-161*a*.

il giorno e la notte prendon fine, si ha allora l'iniziazione, provocata da pervasione, contemplazione o yoga».

[75*b*] Tale il sorger d'un giorno e una notte nella respirazione. Passiamo adesso al sorger d'un mese.

[76-77*a*] Il giorno equivale alla quindicina scura, la notte a quella chiara. Le operazioni rimangono immutate [41]. La prima e l'ultima delle sedici tuṭi sono i momenti di riposo, i quali occupano complessivamente due mezze tuṭi. Le altre tuṭi sono i quindici giorni lunari.

[77*b*-78*a*] I giorni lunari, che occupano due dita e un quarto ciascuno, si dividono ognuno in due periodi, caratterizzati dalla luce e dal riposo. Tali e non altro il giorno e la notte.

[78*b*-83*a*] La coscienza, come sappiamo, si fenomenizza, ad ogni istante, come luce e come beatitudine, le quali dove e come son da essa formate, si ha quivi, proprio per questo, il giorno e la notte. Il giorno – che può durare un istante, un eone o un batter d'occhio – si ha infatti in tutti quei momenti in cui la coscienza si presenta in forma sorgente ed evidente. Quanto e quale è il sorgere della coscienza tutta dedita alla percezione del conoscibile, tanto e tale è il tramonto, la gustazione del proprio sé, del conoscente. Il giorno corrisponde (dunque) di regola ad uno stato di identità col conoscibile, il quale può essere, da parte sua, esterno o interno, d'ambedue le specie o ad ambedue trascendente; e la notte ad un riposo nel soggetto pensante. Il soggetto conoscente (*veditṛ*) è, a questo proposito, riposato nel conoscibile ed il soggetto pensante (*vettṛ*) rivolto verso l'interno. In questo si possono distinguere, a sua volta, due momenti: uno iniziale di riflessione ed un secondo, dov'egli è tutto concluso nel suo essere.

[83*b*-84*a*] Lo stato proprio del soggetto conoscente è la veglia, il primo stato proprio del soggetto pensante, il sogno, il secondo il sonno profondo. La dissoluzione del giorno e della notte coincide col quarto stato, di là dalla dualità [42].

41. Nella quindicina scura quelle terribili e nella chiara le pacifiche.
42. Sugli stati di veglia, etc., vedi sotto, X, 227*b* segg.

[84*b*-87*a*] Qualche volta il riposo nel conoscibile e la gustazione del sé sono d'uguale durata. Tale uguaglianza del conoscibile e del conoscente ha, come risultato, un'altrettale uguaglianza della notte e del giorno. Dove invece il riposo nel conoscibile soperchi, il giorno è più lungo, e, naturalmente, il riposo nel proprio sé, più breve. Ed altrettanto dicasi, mutatis mutandis, nel caso opposto, ché dove s'abbia avuto un risveglio della voglia del sé (*svātmautsukya*), il riposo nel conoscibile è minore. Tale il giusto modo di vedere la soperchianza o mancanza del giorno e della notte.

[87*b*-88*a*] Nonostante questo processo di soperchianza e minoranza dei due momenti del giorno e della notte non concerna i corpi soltanto, ma si estenda anche ai mondi, noi ci siamo qui limitati ad esporlo in rapporto ai primi soltanto [43].

[88*b*-91*a*] Questa dottrina del giorno e della notte mi fu insegnata da Śambhunātha, che splende come un sole nel vasto cielo della linea spirituale di Tryambaka. Diversa invece la teoria del maestro della linea spirituale di Śrīnātha [44]. La divisione in giorno e notte è provocata da costui, da due luoghi, a cominciar dal cuore, rispettivamente chiamati «luogo dello svegliato» (*buddhasthāna*) e «luogo del non svegliato». Ora ciò non è corretto. Come nella quindicina chiara, durante l'inspirazione, come, dico, questo preteso «luogo del non svegliato» non si trasformerebbe in giorno [45]?

[91*b*-92*a*] Ma basta di ciò, ché noi non abbiamo intenzione alcuna di contendere colle dottrine dei nostri maggiori. Ma perché i discepoli possano procedere dritti sulla buona strada bisogna mostrar loro ciò che è da fuggire.

[92*b*-95*a*] Nella quindicina scura da noi cominciata a spiegare, la luna, la quale è di natura alimentativa, depone dunque ogni giorno lunare una sua parte (*kalā*) nel sole [46].

43. Seguendo l'interpretazione di J che riferisce il *tat* di *tadviśeṣeṇa* ai corpi occorre correggere *noditam* in *coditam*. Ma *tat* può benissimo riferirsi anche a *bhuvana*. Il senso, comunque sia, non cambia.

44. Probabilmente il figlio di Bhūtirāja. Cfr. sotto, XXXVII, 60, 61.

45. Vedi sopra, 76.

46. Il movimento della luna rigenera continuamente l'universo. Durante la quindicina oscura, la luna – immagine celeste della bevanda di immortalità (*soma, amṛta*) – a poco a poco decresce: essa si svuota, cioè, di se stessa per alimentare il tutto (gli dèi, i mani, gli uomini, il sole, i sensi,

Nella quindicesima tuṭi – la quale equivale al giorno lunare di novilunio – in prossimità dello dvādaśānta, la luna, infine, esaurita, entra e si fonde nel sole, ossia nel soffio ascendente E però è detto nel *Kāmikāgama*: «La suprema natura (*prakṛti*), essenziata di Śiva, māyā, bipartita, non procede in alto o in basso (soltanto), nelle due metà, ma, in forma di luna e di sole, alimenta e dissolve il corpo. L'ambrosia, in forma di luna è divisa in sedici ed ancora in due. Le quindici altre kalā le bevono gli dèi tutti. Amā, nascosta in uno speco, lasciata addietro, empie e soddisfa il tutto, stando assieme alle altre»[47].

[96*b*-97] Le quindici kalā della luna si esauriscono, in tal guisa, l'una dopo l'altra, ma non così la sedicesima, la quale è in possesso d'una natura alimentativa, identica a quella delle acque e dell'ambrosia.

[98-99] La mezza tuṭi susseguente alla quindicesima, dove la luna è ormai esaurita, è, in questo proposito, il momento di congiuntura tra le due quindicine. Di questa mezza tuṭi, caratterizzata dal riposo, la prima parte è il giorno lunare di novilunio e la seconda metà il primo giorno lunare della quindicina chiara.

[100-101] Quando, a questo proposito, in quest'ultima mezza mezza tuṭi, attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara, si inserisce, a causa della caduta di un giorno, la parte attribuita al novilunio, si ha l'eclissi di sole, durante il quale Rāhu, che si accompagna alla luna dissolta allora

la realtà conoscibile, etc.). Durante la quindicina chiara, la luna, viceversa, riprende gradatamente dentro di sé ciò di cui si era privata. La luna è costituita di quindici parti (*kalā*) che crescono e decrescono continuamente – una per giorno – in una rivoluzione senza sosta. Il presupposto necessario della loro rigenerazione continua, il sostrato (*bhitti*) indefettibile ed inalterabile di questa vicenda infinita, l'elemento permanente che ne assicura la continuità e la regolarità, è una sedicesima parte, che, invisibile, alimenta l'universo (*viśvatarpiṇī*). La sedicesima parte (*kalā*) della luna è la potenza, l'energia, l'emissione divina che ringiovanisce incessantemente il tutto.

47. Il termine *amāvāsyā* è fatto qui derivare da *amā*, insieme, e *vas-*, abitare.

nel disco solare, beve l'ambrosia, che, sempre più ardente, quest'ultima fa defluire (nel sole) [48].

[102-103] Il sole, ossia i mezzi di conoscenza, e la luna, cioè il conoscibile, son rispettivamente materiati di conoscenza e di azione. Rāhu è il soggetto conoscente mayico, maestro sì nell'occultarli, ma perciò appunto, essendo materiato di tenebra, incapace di dissolverli. Il dissolutore è invece il vero soggetto, il quale nasce dalla perfetta fusione dei tre elementi precedenti.

[104] I mezzi di conoscenza, il conoscibile ed il conoscitore, grazie a questa fusione del sole, della luna e di Rāhu, son di là da ogni dualità. Il momento in cui si verifica tale fusione è perciò chiamato col nome di « grande eclissi », ed è specialmente favorevole.

[105] Questa grande eclisse può parimenti verificarsi, anche se la detta unione (ha luogo nel solo primo giorno lunare della seconda quindicina) senza il giorno lunare di novilunio – come, p. es., accade quando il sole si trova in Ariete, Rāhu in Aśvinī, nel giorno di Aśvinī.

[106] Quando la mezza mezza tuṭi attribuita al novilunio è dissolta nella parte attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara e questa si presenta pura (il sole allora è liberato), essendosi allontanata la luna.

48. Nei giorni di novilunio e di plenilunio proiettati nella respirazione si possono rispettivamente verificare l'eclissi di sole e l'eclissi di luna. L'eclissi di sole ha luogo quando un colpo di tosse, uno sforzo intenzionale da parte dello yoghin, la sua « attenzione », etc., aumentano la velocità del prāṇa che, quindi, per compiere il suo percorso, occupa una *tithi* in meno. L'eclissi di luna, che si può verificare durante l'inspirazione, è dovuta ad un rallentamento dell'atto respiratorio che, anch'esso, può essere o naturale, spontaneo (lo sbadiglio) o provocato ad arte dallo yoghin. Nel caso dell'eclissi di luna, non si ha più un giorno in meno ma il contrario. Sulle *tithi* manchevoli o soprannumerarie nel calendario indiano, vedi F. K. Gingel, *op. cit.*, p. 350. L'eclissi postula il concorso di tre elementi diversi; la luna, il sole, più Rāhu o Ketu che sono, rispettivamente, i due nodi (ascendente e discendente) della luna. I nodi sono i due punti, dove il piano dell'orbita descritta dalla luna interseca l'eclittica. Rāhu e Ketu sono considerati due pianeti (*graha*) di carattere demoniaco. *Sv. T.*, VII, p. 225: « (Durante l'eclissi di sole), o Dea, il disco della luna sta dentro il disco di Sole; dentro il disco della luna c'è Rāhu, desideroso di bere l'ambrosia. La luna lascia colare ambrosia, Rāhu la divora. Dopo di essersi abbeverato, Rāhu lascia il disco lunare. La luna, allora è detta essere liberata ».

[107] Tutte le azioni rituali concernenti questo o l'altro mondo, bagno, contemplazione, oblazione, recitazione, etc., eseguite in questo mezzo, fra il divoramento (del sole da parte di Rāhu) e la sua liberazione, son feraci di molteplici frutti ultramondani.

[108] Lo yoghin che, durante questa eclissi di sole, entri, (anche per) un solo istante, in questo stato, caratterizzato dal venir meno della perturbazione di divorante-divorato, ed ivi stando, metta in opera la contemplazione, l'adorazione, etc., partecipa della liberazione.

[109] Quando involontari e spontanei, la caduta d'un giorno ossia il «debito», e l'aumento, cioè la «ricchezza»[49], son rispettivamente causati dalla tosse e dallo sbadiglio, e, quando volontari, dall'emissione (*recaka*) e soppressione (*rodhana*) della respirazione.

[110-111] Analogamente, durante l'inspirazione, il sole, naturato di coscienza, empie via via la luna, materiata di nettare, (restituendole) ad una ad una, tutte le sue kaḷā raggianti di coscienza. Queste quindici tuṭi, durante le quali l'ambrosia lunare ritorna gradatamente alla sua pienezza, sono i giorni lunari della quindicina chiara.

[112-113*a*] Nell'ultima tuṭi plenilunare si ha quindi, come prima, il momento di congiuntura fra le due quindicine. L'eclissi di luna si verifica in virtù dell'inserimento della congiuntura plenilunare nella congiuntura attinente al primo giorno della nuova quindicina. I frutti raggiungibili dagli adepti (*sādhaka*) durante questa eclissi sono attinenti alla vita di qua. Il resto è come prima.

[113*b*-114] Tale, dunque, il mese. Diremo adesso come sorga, nella respirazione, un anno[50]. Il sole transitando,

49. Vedi sopra, n. 46.
50. La proiezione dell'anno è analoga nei suoi procedimenti, alla proiezione del mese. Nelle settantadue dita di spazio percorso dal prāṇa e dall'apāna vengono mentalmente proiettate le dodici costellazioni zodiacali. Durante l'espirazione si ha il capricorno, l'acquario, i pesci, l'ariete, il toro e i gemelli. Durante l'inspirazione si ha il cancro, il leone, la vergine, la libra, lo scorpione e il sagittario. Nell'anno, l'epoca più propizia ai fini dell'adorazione, etc., è l'equinozio; esso, si verifica quando il prāṇa (= sole) entra nell'ariete.

ogni sei dita, in una nuova costellazione, dal capricorno ai gemelli, cominciando dal cuore, determina i sei mesi da māgha ad āṣadha. Tale il moto di progressione solare verso settentrione.

[115-116] Trascorsi tre transiti e percorse diciotto dita, il sole raggiunge l'ariete, dove si verifica un momento specialmente favorevole, l'equinozio (di primavera), i cui frutti son attinenti alla vita di là. Quando il sole, durante l'inspirazione, si trova nella bilancia, si ha parimenti un momento equinoziale. Quest'equinozio è fonte di perfezioni (*siddhi*) attinenti a questo mondo e si verifica durante il moto di progressione solare verso meriggio.

[117-118] Le costellazioni del capricorno e via dicendo son rispettivamente materiate di embrionalità, desiderio di nascere, tendenza alla nascita, vicinanza alla nascita futura, principio della nascita, fatto di stare per nascere, nascita, esserci, sviluppo, maturità, diminuzione e dissoluzione [51]. Le operazioni in esse celebrate determinano perciò frutti conformi al loro carattere.

[119-120] Il capricorno e l'acquario dan frutti concernenti l'aldilà. Nell'adorazione di mantra, etc., (son specialmente indicate) le quattro costellazioni dei pesci, etc. [52]. (Queste sei costellazioni son) via via sempre più feconde. Nell'inspirazione, le operazioni convenienti son « la pace », l' « alimentazione », etc., i cui frutti concernono la vita di qua. (Le costellazioni corrispondenti) son via via sempre meno feconde.

[121] Nell'espirazione i giorni son via via sempre più lunghi. Nell'ispirazione accade l'inverso. Nell'anno in questione vi sono, ogni dito, cinque giorni lunari, divisi, come prima, in giorno e notte.

[122-123*a*] I mesi di quest'anno respiratorio sono inoltre, cominciando da quello di Kārttika, presieduti ciascuno da

51. La nascita, etc., sono le cosiddette sei modificazioni dell'esistenza (*bhāvavikāra*), di cui si trova menzione nel Nirukta di Yāska (I, 2). Vedi anche Bhartṛhari, *VP*, I, 3.

52. I pesci corrispondono al mese di Caitra (20.II – 20.III circa). Nella respirazione Caitra sorge nel palato.

un Rudra, da Dakṣa a Pitāmaha, i quali saranno elencati più in là [53].

[123*b*-124] Tale dunque il sorger d'un anno nel respiro. Diremo adesso del sorgere d'un periodo di dodici anni: il quale si verifica attribuendo ad ogni dito sessanta giorni lunari ed ad ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro, cominciando dal mese di Caitra, il valore di un anno [54].

[125] Si è detto prima che i mantra cominciano a sorgere [55] nel mese di Caitra e che questo sorge, a sua volta nel palato. Qui invece l'anno che prende il nome di Caitra sorge nel cuore, e quivi perciò sorgono pure i mantra.

[126] Attribuendo poi ad ogni dito il valore di trecento giorni lunari, si ha, ogni dito e un quinto, il sorger d'un anno, e, quindi, in un completo ciclo respiratorio, il sorger d'un periodo di sessant'anni.

[127] Il numero ventunmilaseicento ricorre sia a proposito del periodo di sessant'anni – tanti i giorni lunari in esso contenuti – sia a proposito di un giorno ed una notte esterni, dove si verificano appunto ventunmilaseicento atti respiratori [56].

[128] Le congiunture di tutti questi periodi, di tre ore (*prahara*), d'un giorno e una notte, d'un mese, d'una stagione, d'un anno, di dodici e di sessant'anni, sono specialmente favorevoli alla contemplazione ed all'adorazione.

[129] Tale il tempo materiato di potenza, universo (*viśvātmā*), tale il tempo, dico, come si manifesta, interiormente, nel sorgere del soffio vitale ascendente (e discendente). Diremo adesso di com'esso si manifesti nella realtà esteriore.

53. Vedi sotto, XXXIII, 7*b*-9*a*.

54. Nel ciclo di dodici anni ogni anno prende il nome da un mese. Vedi F. K. GINZEL, *op. cit.*, I, pp. 374-76.

55. I mantra debbono essere adorati e meditati da Caitra in poi. Vedi sopra, st. 119.

56. Ognuno dei quali dura 4″. Leggo col Ms. N° *varṣe 'horātra eva ca*, per *varṣāhorātra ucyate*. Cfr. *TS*, VI, p. 53.

3.
LE DIVERSE SPECIE DEL RIASSORBIMENTO (*SAṂHĀRACITRATĀ*) [57]

[130] Sei atti respiratori formano un caṣaka (24″), sessanta caṣaka una ghaṭikā (24′), sessanta ghaṭikā un giorno, trenta giorni un mese, dodici mesi un anno.

[131-132*a*] Un anno nostro è, per i maggiori (*pitṛ*), un giorno ed una notte, corrispondenti ai moti di progressione solare verso nord e verso sud. Un anno dei maggiori, o, come anche si dice, divino equivale a trecentosessant'anni umani. Volendo sapere a quanto equivalga un mese divino bisogna dividere il detto anno per dodici, e, a quanto un giorno e una notte, dividere ancora tale mese per trenta. Questo giorno e una notte divini, diviso per ventunmilaseicento ci dà la lunghezza di un atto respiratorio divino. Anche qui si ha il nascere dei vari cicli di sessant'anni etc.

[134*b*] Di ciò parlano anche i maestri [58] nei loro commenti al *Rauravatantra*, etc., dicendo: « Un giorno degli dèi è un anno degli uomini ed un anno degli dèi, trecentosessant'anni umani ». Tale è pure la teoria professata nello Svacchandatantra. Subito dopo le parole « questo è un giorno ed una notte pei maggiori », troviamo infatti detto « lo stesso dicasi di un giorno ed una notte divina... [59] », dove si vede chiaramente che, con queste espressioni, si allude alla medesima cosa. Perciò quei maestri che, male interpretando le citate espressioni dello Svacchandatantra, etc., dicono come un anno dei maggiori sia un giorno divino, sono in errore.

[138*b*-140] I quattro eoni (*yuga*) son costituiti da dodicimila anni divini, ripartiti in quattro periodi di quattromila, tremila, duemila, mille anni divini, cui debbono aggiungersi

57. La principale fonte delle stt. 130-185*a* è *SvT*, XI, 201 segg. Come osserva J (XIV, 1) Abhinavagupta si diffonde qui sulle tre operazioni del Signore, costituite dall'emissione, durazione e riassorbimento: le altre due operazioni – la grazia e l'oscurazione – sono rispettivamente discusse nei capp. XIII e XIV.

58. Sadyojyotiḥ, etc.

59. *SvT*, XI, 207*b*-208.

otto congiunture di altrettante centinaia di anni. Moltiplicando i quattro eoni per settantuno, si ottiene un « regno di Manu », quattordici dei quali costituiscono un giorno di Brahmā. Gli Indra che, in tale periodo, vanno (e vengono) sono quattordici [60].

[140*b*-142*a*] Alla fine di un giorno di Brahmā, le fiamme di Kālāgni, le quali si estendono per centomila leghe (*yojanā*) brucian tre mondi ed altri tre addormentano, col fumo che ne fuoriesce. La ragione poi perché Kalāgni, nonostante onnipervadente, sia considerato risiedere sotto gli inferni sta in questo, che a manifestarsi (ed a bruciare i mondi) egli comincia proprio da essi. Tale l'opinione del Rauravatantra [61].

[142*b*-145*a*] Spazzata via quindi la cenere dello sbadigliar di Brahmā, ecco che l'universo è tutto inondato dal liquame del suo sudore, al venir della notte. Durante tale periodo le creature tutte, spintevi (già) dall'impeto delle fiamme, si prendono stanza, fornite di corpo sottile, nel Janoloka, in forma di « dispogliati per dissoluzione ». Kuṣmaṇḍa, Hāṭaka, etc. si diportano invece (ancor desti) nel Maholoka [62]. Al termine della notte, egli provvede poi ad una nuova emissione, la quale è di più categorie, nigrescente, etc.

[145*b*-146] Alla fine dei cent'anni a lui devoluti, Brahmā poi si dissolve. Cent'anni di Brahmā sono un giorno di Viṣṇu e tanta pure è la sua notte. I cento Rudra, alla fine dei cent'anni a loro devoluti, si dissolvono infine anch'essi, per cui si ha una distruzione dell'uovo di Brahmā [63].

[147] La vita dei Rudra che risiedono nell'acqua è uguale ad un giorno ed una notte dei Rudra che risiedono nel fuoco e così via via, fino alla materia.

[148] Trentaseimila dissoluzioni e manifestazioni del Brahmā (che presiede al principio mente) equivalgono ad un

60. Sulla teoria degli yuga rimando a M. ELIADE, *Images et simboles*, Paris, 1952, cap. II.

61. Non sono riuscito a trovare il verso cit. da J nel testo edito del *Rauravāgama*. Sul concetto vedi anche sotto, VIII, 22*b*-24*a*.

62. Vedi su questi spazi cosmici sotto, VIII, 20*b* segg. Leggi col Ms. Kh *mahadāhvaye* per *mahadālaye*.

63. Il testo è qui leggermente ellittico; vedi *TS*, p. 54.

giorno dei Rudra risiedenti nella materia; e tanta è pure la loro notte [64].

[149-151] Dissolutore (di tutto ciò) è allora Śrīkaṇṭha direttamente. Tutti i Rudra, cominciando da Brahmā, che avevano avuto in sorte il dominio di questa o quella regione māyica, risiedono allora, di conseguenza, nella materia insieme con Śrīkaṇṭha. Brahmā, infatti, cessata che sia ogni sua attività in princìpi inferiori alla mente, non può più considerarsi un fruitore di essi, (e, come tale quivi risiede). Qualora poi sia in possesso della conoscenza, dopo adempiuto ai suoi uffici, si identifica con Śiva. Questa è la dissoluzione intermedia, cessata la quale, si ha di nuovo un'emissione.

[152] Quanti han raggiunto la liberazione attraverso le dottrine del Sāṃkhyā, del Veda, etc., Śrīkaṇṭha, al sorger di questo nuovo giorno, li emette di nuovo. Tale liberazione non è dunque la vera.

[153-154] L'intera vita di Śrīkaṇṭha – costituita come si è visto da cento anni composti dai giorni e dalle notti propri della materia – equivale poi ad un giorno dei Rudra risiedenti nelle corazze. Queste corazze – la necessità, il tempo, l'attaccamento, la sapienza impura e la forza – si dissolvono da parte loro via via l'una nell'altra.

[155-156] La vita dei Rudra in esse risiedenti equivale ad un giorno di Gahaneśa. Alla fine di tal giorno, il tutto si dissolve in māyā, e, terminata la notte, Gahaneśa lo emette di nuovo. Se vuoi ottenere la durata di un giorno di māyā moltiplica la durata limite della materia per mille trilioni. Tanta è pure la sua notte. E questa è la dissoluzione.

[157-158] La durata limite di māyā, moltiplicata per diecimila trilioni, equivale ad un giorno dal principio Īśvara, durante il quale il suono (*nāda*), materiato di soffio vitale, emette l'universo; e tant'è la sua notte, dove il soffio vitale s'acqueta e così pure il tutto, che risiede nel soffio vitale [65].

[159] Anche quella coscienza che sopravvive alla cessazione del soffio vitale – il quale cessa nel foro di Brahmā,

64. Vedi *SvT*, XI, 291*b*, 292*a*.
65. Vedi sotto, 161*b*.

raggiunto attraverso la via della suṣumnā –, anch'essa, dico, è soggetta alla successione e si dissolve via via di grado in grado, in modo sempre più sottile.

[160] La cifra che risulta dalla durata limite di Īśvara moltiplicata per diecimila trilioni, equivale ad un giorno di Sadāśiva. Durata eguale ha la sua notte che corrisponde alla grande dissoluzione.

[161] Sadāśiva, alla fine della sua durata limite, transita successivamente attraverso il punto, la mezzaluna e l'ostruente, e, infine, si risolve nel suono (*nāda*), insieme con ogni cosa, mobile o immobile, in Lui compresa [66].

[162] Il suono, finito il suo tempo, si risolve da parte sua nella « fine del suono », e, dopo trapassato di forza il foro di Brahmā, nel principio potenza. Il tempo limite del suono equivale ad un giorno e una notte del principio potenza.

[163-165] La potenza, finito il suo tempo, si risolve nella Pervadente, un cui giorno ed una notte equivale al tempo limite della Potenza, e la Pervadente in Śiva senza appoggio, un cui giorno e una notte equivale al tempo limite della potenza, moltiplicato per dieci milioni di volte cento trilioni. Alla fine di tal periodo, moltiplicato per cento trilioni, egli poi si dissolve nel piano dell'Eguale, chiamato col nome di « eguaglianza » (*sāmya*).

[166] Questo tempo, chiamato col nome di « eguaglianza » è permanente, immensurabile, materiato di potenza (*kalā*). La natura propria della Eguale è in effetto l'eguaglianza, il brahman, onnipresente.

[167] Ogni periodo, da una tuṭi fino a quello di cento trilioni, nasce da questo tempo proprio della Eguale, quasi il suo chiudere e schiuder di ciglia. Essa e non altro è il fondamento di essi tutti.

66. Varie implicazioni del termine « punto » (*bindu*) son state già discusse sopra, III, 110 etc. Il « punto » e, come vedremo, la « mezzaluna », etc., sono, da un lato, il prolungamento ideale del *praṇava* OṂ, e, dall'altro lato, altrettanti gradi o stazioni mantriche che scandiscono l'itinerario verso la coscienza suprema. Le stazioni superiori al « punto » sono la « mezzaluna » (*ardhacandra*), l'« ostruente » (*nirodhikā*), il « suono » (*nāda*), la « fine del suono » (*nādānta*), la « potenza » (*śakti*), la « pervadente » (*vyāpinī*), l'« eguale » (*samanā*), la « transmentale (*unmanā*).

[168-169] *Uno, dieci, cento, mille, diecimila, centomila, un milione, dieci milioni, cento milioni, un miliardo, dieci miliardi, cento miliardi, un bilione, dieci bilioni, cento bilioni, un trilione, dieci trilioni, cento trilioni. Tali i diciotto numeri progressivamente moltiplicati per dieci, su cui ci siam basati nei nostri calcoli.*

[170] Queste che abbiamo dette son le quattro dissoluzioni ed emissioni principali connesse coi quattro uovi della terra, della materia, di māyā e della potenza.

[171] Il riassorbitore dell'uovo della terra è Kālāgni, di quello di māyā il signore del principio tempo, Śrīkaṇṭha, il quale è anche l'ente creatore e riassorbitore della materia. La dissoluzione da lui compiuta è quella intermedia. Il dissolutore ed il creatore (della materia) è perciò il medesimo. Il venerabile Aghora è il riassorbitore e il creatore dell'uovo della potenza.

[173] Infinite son le emissioni ed i riassorbimenti compresi in una tale emissione. Tale la ragione per cui l'emissione propria della potenza è detta una «grande creazione».

[174-176*a*] Nella dissoluzione, Brahmā, Viṣṇu, i cento Rudra, le cinque ogdoadi [67] si dissolvono via via l'uno nell'altro, nella via di māyā. Dissoltosi poi il principio māyā, essi raggiungono il piano superno. Quelli poi che risiedono di là da māyā, nel cammino puro, si dissolvono nello Śiva supremo. Secondo altri, neppure questa dissoluzione è immune da differenziazioni, dovute a (speciali ed avventizie) condizioni differenziate.

[176*b*-179*a*] Una volta che l'insieme dei signori dei princìpi si è così dissolto, altri (analoghi), nella susseguente nuova creazione, ne occupano il posto, diventati tali mercé la disciplina, etc., o anche grazie alla volontà di Śiva e nient'altro. Brahmā diventa, in effetto, colui su cui Śiva fa cadere la sua potenza Brāhmī e parimenti Viṣṇu, Rudra, etc., coloro su cui cade la potenza Vaiṣṇavī e via dicendo. Ma si badi bene che quanto qui si vuol dire non è certo che la potenza, abbandonato il suo possessore, assuma un'al-

67. Vedi sotto, VIII, 407*b* segg.

tra individualità, bensì che Śiva soltanto così appare, ora manifestando ed ora occultando questa o quella potenza.

[179*b*-181*a*] Le emissioni e le dissoluzioni riposano in tal guisa sul soffio vitale e su esso soltanto, questo nella coscienza e questo nell'intelligenza pura, priva di conoscibile, la quale intelligenza è la dea suprema, la suprema signora, il trentottesimo principio, il cuore supremo [68].

[181*b*-182*a*] Le dissoluzioni e le nascite non son dunque altro che espressioni dello spontaneo movimento della coscienza. Tale la ragione per cui si è detto che nell'atto respiratorio sorgono cicli di sessant'anni, etc.

[182*b*-185*a*] Tutte le differenti forme ed aspetti dell'agire (dovuti alla) potenza del tempo, hanno, come fondamento, la volontà e nient'altro. Essa non ha quindi un corpo fisso ed estrinseco nella realtà esteriore. Quando sognamo di sognare, nel sogno, nel sonno profondo, nell'immaginare, nell'assorbimento yoghico, nella distinta contemplazione dei detti processi di riassorbimento e d'emissione del tutto, noi vediamo infatti che anche una minima particella di tempo può manifestarsi come immensa. Quest'immensità è, a sua volta, di più specie, secondo che sperimentata collettivamente o individualmente.

4.

IL TEMPO NEGLI ALTRI SOFFI VITALI

[185*b*-187*a*] A quel modo che il tempo, nato dalla potenza che presiede alle varie forme ed aspetti dell'agire, nasce nel soffio ascendente, così nasce pure nel soffio discendente inferiore, cominciando dal cuore fino alla radice. La emissione e dissoluzione delle varie forze causali, da Brahmā a Śiva senza appoggio son (qui) percepite nel contrarsi e distrarsi della grande dimora, nota col nome di radice.

68. Sul trentottesimo principio vedi sotto, XI, 20*a*-27. Nella st. 181*a* leggo, *hṛdayam tat parātparam*.

[187*b*-189*a*] Anche se il soffio discendente spira così di continuo, lo sforzo (che lo determina) è tuttavia incosciente. Gli yoghin tuttavia lo coltivano con ogni sforzo. Le varie forze causali, da Brahmā a Śiva senza appoggio son qui venerate dagli yoghin nel cuore, nel bulbo, nei genitali, nella contrazione e distrazione dei medesimi e nello dvādaśānta.

[189*b*] Queste divinità che, essendo potenze di Parameśvara son perciò onnipresenti, son chiamate nel Kāmikāgama, poi ch'hanno raggiunto il piano corporeo, col nome di cause (di esso corpo).

[190*b*-191*a*] « Brahmā, etc. (così in questa scrittura), presiedono rispettivamente, nel corpo, all'infanzia, alla giovinezza, alla maturità alla morte alla rinascita e alla liberazione ».

[191*b*-192*a*] Alla fine di questo (processo) è la Dea suprema, cui essendo uniti più non si rinasce. Basta solo conoscerla, ed uno è dispensatore di iniziazione e di grazia.

[192*b*-193*a*] La retta conoscenza di tutte e sei le cause e dei loro rispettivi piani di manifestazione, ha in effetto, come esito, la conoscenza del senza-causa, di Śiva, la causa di tutto l'universo.

[193*b*] Questo volto inferiore (dove riposa il soffio discendente) è fonte di dispersione per il turbine della dualità. La venerazione di esso distrugge il vano contrasto fra il sopra ed il sotto.

[194*b*-195*a*] Nel sorgere di questo soffio discendente possono applicarsi come prima, i vari cicli temporali, da quello di una tuṭi fino a quello di sessant'anni, ripartendo il percorso negli spazi d'un dito appropriati.

[195*b*-198*a*] Quando accade a proposito del soffio equilibrante (*samāna*) non è dissimile. Il soffio equilibrante circolando dappertutto nei canali cardiaci, si scinde patentemente in dieci spirazioni. Il soffio equilibrante, riempiendo i dieci canali principali, quelli che in essi si inseriscono e quelli ancora che da quest'ultimi si diramano, è, in effetto equilibratamente diffuso per tutto il corpo. Esso, procedendo nelle

otto direzioni, copia via via le operazioni dei loro signori [69] manifestandosi di volta in volta come violento o pacificato.

[198*b*-199*a*] Questo soffio equilibrante, circolando, insiste, notte e giorno, in tre canali principali, quello di sinistra, quello di destra e quello di mezzo, materiati dalla luna, dal sole e dal fuoco rispettivamente.

[199*b*-200*a*] La circolazione del soffio equilibrante si compie, esattamente, in un giorno ed una notte, in ventiquattro periodi di un'ora ciascuno, pari a novecento atti respiratori.

[200*b*-204*a*] In un giorno d'equinozio, all'aurora, esso spira, precisamente, nel canale di mezzo per un periodo di mezz'ora, cui seguono cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra. Trascorse in tal guisa cinque ore e mezza, si verifica, a mezzogiorno, l'equinozio autunnale, che dura novecento atti respiratori. Dopo di ciò si hanno altri cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, ognuno dei quali dura novecento atti respiratori. Si ha quindi l'equinozio di primavera. A quel modo che, esteriormente, ogni cinque passaggi (del sole da un asterismo zodiacale all'altro) si verifica l'asterismo in cui cade l'equinozio, così pure accade interiormente, tenendo presente che ogni passaggio dura qui novecento atti respiratori.

[204*b*-205*a*] Tutto ciò si ripete, eguale, nella notte. L'aumentare o scemare di durata dei giorni e delle notti, cominciando dall'equinozio, in cui essi sono uguali, porta naturalmente con sé anche un aumentare o scemare dei passaggi.

[205*b*-206*a*] I momenti equinoziali, a partire da quello settentrionale [70], son quattro, ossia quello costituito dalla fine della notte e dal principio del giorno, quello di mezzo giorno, quello consistente nella fine del giorno e nel principio della notte, ed infine quello di mezzanotte.

69. Vedi sopra, nota 36.
70. Di primavera.

[206*b*-207*a*] Il tema *viṣ* tanto vale quanto pervadere, la qual pervasione è a sua volta sinonimo di uguaglianza. Tale la ragione per cui il tempo che merita quest'uguaglianza è qui chiamato *viṣuvat* (equinozio) [71].

[207*b*-208*a*] Il crescere o decrescere dei giorni e delle notti cominciando dall'equinozio, implica via via un crescere o decrescere del numero dei passaggi nel giorno e nella notte.

[208*b*-209*a*] In un'unica circolazione (*cāra*) del soffio equilibrante si posson così partitamente osservare due anni. Tale circolazione è unica, perché priva di inspirazione ed espirazione.

[209*b*-210*a*] Anche nel soffio equilibrante son computabili dai savi tutti i precedenti cicli temporali, da quello di una tuṭi a quello di sessant'anni, sorgenti in questa circolazione unica, sottilissima.

[210*b*-211*a*] I momenti da cogliere (*grāhya*) sono le congiunture di questi passaggi interiori, quello del principio del giorno, di mezzo giorno, di mezzanotte, etc. La loro importanza si deve a questo, che in essi s'inverano i frutti desiderati.

[211*b*-213] Il tempo quale si presenta nel soffio equilibrante è stato così esposto. Diremo adesso del tempo nel soffio verticale (*udāna*). Quanto è stato detto a proposito del soffio ascendente e della sua portata (*vyāpti*), vale anche per il soffio verticale, con quest'unica differenza, che mentre il luogo (dove sorge) il primo è il foro di Brahmā, nella regione nasale, il luogo del secondo è la sede superiore, all'estremità della potenza. Il tempo anzidetto può essere perciò osservato, nella sua interezza, dal periodo d'una tuṭi a quello di sessant'anni, anche nel soffio verticale, dove va dal cuore allo dvādaśānta cerebrale.

[214] Nel soffio pervadente (*vyāna*) poi, il quale è materiato di tutte le cose, onnipervadente ed esente da successione, il tempo si presenta in forma di un sottilissimo traboccar di coscienza.

71. L'affisso *vat* è qui interpretato da Abhinavagupta nel senso di meritare, esser degno. Vedi *P*, V, 1, 117, *tadarham*.

[215] L'emissione, il riassorbimento, la mansione, l'oscuramento e la grazia son rispettivamente fondati sul tempo proprio del soffio ascendente, etc., ond'è che, secondo ciò cui si tende, giova coltivare questo o quello.

5.
IL SORGERE DEI FONEMI
(*VARṆODAYAḤ*)

[216] Il sorgere dei fonemi, dei pada e dei mantra che si verifica in tale circolazione respiratoria (*prāṇacāra*) è volontario o spontaneo. Diremo dunque adesso di quest'ultimo, il quale può essere sottile, grosso e supremo.

[217-218] Il fonema unico, naturato di suono (*nāda*), comune a tutti i fonemi – questo fonema, perché intramontabile, vien detto qui, « non prodotto da organi vocali (*anāhata*) ». Esso è l'essenza di Bhairava, « l'essenza dei soggetti conoscenti », la dea suprema [72], monosillabica, dove ogni cosa mobile e immobile è dissolta.

[219-221] Le tre vocali brevi occupano ognuna dodici dita ed altrettante, nell'inspirazione, quelle lunghe. Tali sei vocali percorrono la via del sole e quella della luna rispettivamente. Quando le due vocali I ed U si congiungono con A ed Ā si hanno i due dittonghi E ed O [73]. Nell'inspirazione si hanno invece i due dittonghi AI ed AU. Le vocali neutre si verificano nell'inspirazione, e, precisamente, nello dvādaśānta, nella fronte, nella laringe e nel cuore. Il punto e l'emissione occupano l'intera espirazione ed inspirazione rispettivamente.

[222-223] Le cinque gutturali K, etc., sorgon perennemente nell'interno della prima vocale; nell'interno delle altre vocali, le quali hanno ciascuna un dato posto di articolazione, sorgon così parimenti le corrispondenti serie consonantiche. Il fonema S, materiato di soffio vitale, di vita,

72. Ipostasi mantriche della suprema coscienza. Vedi sotto, XXX, 16*b*-17; 45*b*-46.
73. Essi occupano, nell'espirazione, diciotto dita ciascuno.

nasce però, si badi bene, nel cuore, il punto ed il fonema Ḥ, (essenziato di) luce, svolgono una funzione completiva [74].

[224-225*a*] Tale il sorger supremo dei fonemi. Diremo adesso di quello sottile. Nell'inspirazione sorgon le sedici vocali e nell'espirazione dodici, senza quelle neutre. Questi due momenti sono il sole e la luna. Gli altri fonemi son compresi in essi. Tale il sorger sottile dei fonemi.

[225*b*-226*a*] Il tempo proprio delle trentatré consonanti è una mezza mora ciascuna, delle cinque vocali brevi una mora ciascuna, delle otto lunghe due more ognuna e della prolata Ḷ3 tre more [75].

[226*b*-227*a*] Tali le ottantun mezze more quali ci sono state insegnate dal nostro maestro. Esse sono all'origine dal mantra di ottantun (parti), pronunciato dal Beato [76].

[227*b*-228*a*] La dea, la potenza materiata di Śiva, secondo ch'è detto nel Mātaṅgatantra [77], è infatti costituita da ottantun *pada*, e Śiva stesso materiato da tale insieme di qualità (*dharma*).

[228*b*-230*a*] Il Signore, il quale signoreggia la ruota delle varie potenze-cogitazioni, viene meditato e conosciuto attraverso le cogitazioni nate dagli ottantun pada, i quali son di natura grossa. Un pada, a questo proposito, per esser tale, dev'essere oggetto d'un'unica cogitazione, indipendentemente da affissi verbali o nominali.

[230*b*-231*a*] Mentre il riposo (*laya*) alimentato dal successivo nobile pensare degli ottantun pada, è realizzato attraverso mezzi «grossi», questo di cui è qui questione, prodotto dalle more, è realizzato attraverso mezzi supremi.

[231*b*-232*a*] Le mezze more son disposte, a nove a nove, ogni quattro dita, sicché, con questo criterio, si ha, in trentasei dita, il sorgere degli ottantun pada.

74. Cioè, son presenti ovunque.
75. In tutto, 81 mezze more.
76. Il mantra *vyomavyāpi*. Vedi su di esso il Rauravāgama, Vidyāpāda, cap. X (ed. cit., pp. 186 segg.).
77. La referenza, secondo J, è a *Matangatantra*, I, 7, 31. Altre stanze menzionate da J le quali non figurano nel vidyāpīṭha del detto tantra, appartengono verosimilmente ad altre sezioni.

[232*b*-234*a*] Si può dividere altrimenti ogni dito in nove parti [78]. Secondo questo criterio, le consonanti, che durano mezza mora, occupano ognuna quattro di queste parti [79] e le altre tre specie di fonemi, il doppio [80], il quadruplo [81] ed il sestuplo [82]. In altre parole, le brevi occupano ciascuna otto di queste parti ottenute dalla divisione per nove d'ogni dito, le lunghe e la prolata il doppio ed il triplo rispettivamente, le consonanti la metà di quelle occupate dalle brevi.

[234*b*-236] Il fonema KṢ occupa tre mezze more, due delle quali costituite dai fonemi K ed S che lo compongono, ed un'altra dal riposo intermedio. Volendo comprenderlo nel computo, occorre dividere ogni mezzo dito in sette, ed attribuire ad ogni mezza mora sei di queste parti [83]. Il fonema KṢ, com'è stato detto prima, rappresenta tuttavia ogni connessione, ed è, come tale, onnipresente, sorgente al principio ed alla fine del sorgere d'ogni fonema e così pure nel loro combinarsi, onnipervadente [84].

[237] Tale il sorger dei fonemi nelle trentasei dita percorse dal soffio vitale, essendo i frutti desiderati di carattere violento [85]; essendo di carattere calmo [86], esso sorgere s'invera contropelo, dal fonema H alla vocale A.

[238] Nel cuore il fonema A e nello dvādaśānta il fonema H. Questa coppia, secondo i savi, è materiata dell'io, esente da dualità, essenziata di luce e di riposo in se medesimi.

[239] Queste ottantun mezze more così vanno e vengono nelle settantadue dita, inseparata da Śiva e dalla potenza.

[240] Il sorgere sottile, il quale è di tre specie, è stato esposto e così pure il sorger supremo, di due specie. Diremo

78. $36 \times 9 = 324$.
79. $33 \times 4 = 132$.
80. Le cinque vocali brevi ($5 \times 8 = 40$).
81. Le 8 vocali lunghe ($8 \times 16 = 128$).
82. La vocale prolata Ḷ 3 occupa 24 parti ($132 + 40 + 128 + 24 = = 324$).
83. $72 \times 7 = 504$; $84 \times 6 = 504$. Il testo è alquanto ellittico ma il significato è chiaro.
84. Vedi sopra, III, 180*b*-181*a*. Esso, come tale, può non venire calcolato nel computo.
85. La liberazione (J).
86. Le fruizioni (J).

adesso del sorger grosso dei fonemi, così come ci è stato insegnato dal Maestro.

[241] Le otto classi sorgon ciascuna ogni ora e mezza, così di giorno come di notte. L'aumento e la decrescita [87] è da taluni affermata, da altri negata. Secondo quest'ultimi, il sorger d'una classe dura di giorno e di notte, un'ora e mezzo.

[242-243] Ogni classe, una volta il giorno ed una volta la notte, occupa il tempo di un passaggio (solare) e mezzo, cioè a dire, milletrecentocinquanta atti respiratori. Calcolando insieme giorno e notte, il sorgere d'ogni classe impiega dunque duemilasettecento atti respiratori [88].

[244-245*a*] Secondo coloro poi per cui le classi son nove [89], ogni classe, una volta il giorno ed una volta la notte, occupa il tempo d'un passaggio solare e un terzo, ossia milledugento atti respiratori, lo che fa, calcolando insieme giorno e notte, duemilaquattrocento.

[245*b*] Tale il sorgere delle classi nella sua forma grossa. Diremo adesso del relativo sorger dei fonemi.

[246] Il tempo occupato da ogni fonema, una volta il giorno ed una volta la notte, equivale, giusta l'anzidetto criterio, a duecentosedici atti respiratori, il che fa trentasei caṣaka in tempo esterno [90].

[247] La prima metà di ognuno di questi periodi, costituita da centotto atti respiratori appartiene a Rudra e la seconda alla Potenza. La fusione di esse due coincide con uno stato d'unione fra Rudra e la Potenza.

[248] Calcolando poi insieme giorno e notte, il sorgere d'ogni fonema impiega quattrocentotrentadue atti respiratori, il che fa, in tempo esterno, una ghaṭikā ed un quinto.

87. In dipendenza del giorno e della notte esterni.

88. Le otto classi dell'alfabeto durano ognuna 1350 atti respiratori, cioè un'ora e mezza (4″ × 1350 = 90 minuti). Nella respirazione il sorgere delle varie classi occupa così 12 ore. Un passaggio solare occupa, come abbiamo visto, 900 atti respiratori.

89. La nona classe è costituita dal fonema Kṣ.

90. Ogni fonema dura 216 atti respiratori (216 × 50 = 10800), cioè 864″ (216 × 4 = 864). Un caṣaka è, come abbiamo visto, la sessantesima parte di una ghaṭikā (24′), cioè 24″ (24 × 36 = 864).

[249] Tale il sorgere dei fonemi per coloro secondo cui essi sono cinquanta. Vediamo adesso che cosa dicono coloro per cui essi son quarantanove.

[250] Il tempo occupato da ogni fonema (una volta il giorno ed una volta la notte) equivarrà qui al precedente più quattro atti respiratori, cui è da aggiungere ancora un mezzo atto respiratorio, manchevole della quinta parte. Calcolando insieme giorno e notte (il tempo così ottenuto) dovrà essere naturalmente raddoppiato.

[251] Questo dunque, il sorger dei fonemi nella forma grossa. Del sottile si è già detto in precedenza.

Tale il vero essere del tempo, quale c'è stato certificato dalla nostra propria esperienza, dalla tradizione orale, dai maestri e dalle scritture.

CAPITOLO VII

IL SORGERE DELLE RUOTE

[1] *Diremo adesso d'un gran segreto, ossia del sorgere delle ruote.*

1.

I DIVERSI TIPI DI RUOTE (*CAKRABHID*)

[2-3*a*] Del sorgere involontario (*ayatnajam*) è stato già detto [1]. Passiamo ora ad esporre il sorgere volontario. Tutti i vari mantra, costituiti da semi e gruppi sillabici fan sì che la coscienza si materii di movimento (*spandana*), e come tali, si dice giustamente che sono un mezzo (atto all'ottenimento della) suprema coscienza.

[3*b*-5*a*] A quel modo che chi conduce la macchina detta « cicogna », arriva, con un solo atto di pensiero (*ekānusaṃdhiyatnena*), a regolare un vario sorger di macchine, così pure inveratosi in forza d'un unico continuo pensare il sorger dei mantra, la divinità insita in essi ci viene incontro propizia, in identità con essi, automaticamente (*ayatnāt*).

[5*b*-19*a*] Un mantra perpetuo, cioè monosillabico, sorge 21.600 volte [2]; se costituito di due gruppi sillabici la metà di tal numero, se di tre, 7.200 volte, se di quattro 5.400, se di cinque 4.320, se di sei 3.600, se di sette 3.086, se di otto 2.700, se di nove 2.400, se di dieci 2.160, se di undici 1.964, se di dodici 1.800, se di tredici 1.662, se di quattordici, 1.543, se di quindici 1.440, se di sedici 1.350, se di diciassette 1.271, se di diciotto 1.200, se poi la ruota consiste di ventiquattro gruppi sillabici, essa sorgerà 900 volte, se di ventisette, 800, se di trentadue 675, se di quarantotto, 450, se di cinquantaquattro, 400, se di sessantaquattro 337

1. Sopra, VI, 216 segg.
2. Vedi su questo numero sopra, VI, 127.

coll'avanzo della metà [3], se di ottantuno 266 coll'avanzo della metà e della terza parte della metà [4], se di novanta 240, se di centootto 200. Tale il metodo che il savio, intendente dei gruppi sillabici, deve ad essi applicare [5].

[19*b*] Moltiplicando poi via via la detta ruota per due per sei volte consecutive [6] e quindi ancora per due, si ottiene alla fine una ruota che sorge una volta e mezza più un sedicesimo. Non basta. Gli investigatori più sottili, basandosi su questi sedicesimi, e dividendoli via via a metà, sono in grado di osservare (parti d')atti respiratori sempre più sottili [7].

[21*b*-23*a*] Lo yoghin dedito a tale movimento respiratorio volontario, gode del divoramento progressivo del movimento respiratorio stesso, e, attraverso esso, del divoramento del tempo [8], verificatosi il quale, la coscienza risplende in tutta la sua unicità e pienezza, grazie appunto all'eliminazione (*vyapohana*) d'ogni molteplicità di conoscere.

[23*b*-30*a*] Infatti, non essendovi più sorgere di nuovi movimenti respiratori, non può logicamente esservi neppure più molteplicità di conoscere, la quale (come sappiamo) è generata dalla molteplicità del tempo. Il conoscere non è, in effetto, spezzato (*bhinna*) dalla molteplicità del conoscibile (pensiamo, ad esempio, a chi sta sulla cima d'una montagna) bensì dal tempo soltanto, il quale, nella sua forma più ristretta (*sūkṣma*), si presenta come istante (*kṣaṇa*). La misura limite di questa sottigliezza è il conoscere, nel senso che l'istante altro non è che la durata di esso conoscere,

3. $337 \times 64 = 21.568$; per arrivare a 21.600 ne mancano 32, cioè la metà di 64.

4. In tutto coll'avanzo di 54 ($40\frac{1}{2} + 13\frac{1}{2} = 54$).

5. Le parole *budha*, « savio » e *piṇḍayogajña*, « intendente dei gruppi sillabici », ricorrono rispettivamente nelle stt. 13*b* e 16*a*.

6. Le ruote che così si ottengono contano rispettivamente 216, 432, 864, 1.728, 3.456, 6.912, 13.824 sillabe, e, se quella di 108 sillabe sorge in un giorno ed una notte (nel tempo cioè impiegato dal sorgere di 21.600 atti respiratori) 200 volte, esse sorgeranno rispettivamente 100, 50, 25, $12^1/_2$, $6^1/_4$, $3^1/_8$, $1^2/_{16}$ ($= ^1/_2 + ^1/_6 = ^{25}/_{16}$) volte.

7. Una ruota di 345.600 ($= 13.824 \times 25$) sorgerà in un giorno ed una notte per un $^1/_{16}$ di volte soltanto, una di 691.200, $^1/_{32}$, una di 1.382.400, $^1/_{64}$, e così via discorrendo.

8. Lett. riassorbimento, attrazione (*saṃkarṣaṇa*). Vedi il *TS*, p. 60.

ché, altrimenti, esso non potrebbe essere spiegato neanche dai più avveduti. Qual è la misura limite della conoscenza? Finché (si risponde) non si manifesta il suo non esserci. Questo non esserci, a sua volta, non si verifica finché non vi sia una congiunzione o separazione attinenti agli organi di senso, alla cosa conoscibile o al soggetto. Ma questo congiungersi e separarsi dipende dal movimento (*spanda*), e perciò, in ultima istanza dal soffio vitale, sicché, non essendovi tale movimento (basato sul) soffio vitale, esso non esiste. Né il non esserci di questo congiungersi e separarsi comporta un non esserci di conoscere – bensì risplende la detta coscienza (in tutta la sua pienezza): la quale non è né prolungata (*dīrghā*) (né ristretta), grazie all'eliminazione d'ogni molteplicità di tempo. In realtà, infatti, questa coscienza il tempo non lo tocca neppur da lontano.

[30*b*-32*a*] La coscienza la quale è perciò [9] unica ed esente da rappresentazioni differenziate, pensa ciononostante in questo o quel modo (*tathā tathā*) la molteplice realtà conoscibile, convertendosi, in quanto tale, in conoscere differenziato (*vikalpa*). Fino a che un altro movimento non sorge, il conoscere discorsivo, quantunque ampio, è unico, esteso a molteplici cose.

[32*b*-36*a*] Per coloro che non pensano in tal modo, il conoscere discorsivo si fa logicamente insostenibile [10]. In tutto il mondo quant'è grande, non può infatti mai darsi per essi alcun conoscere differenziato unitario. Il conoscere differenziato, secondo ch'essi dicono, è infatti un conoscere impregnato di parole [11]. Ora, quest'impregnazione è successiva: e, stando così le cose, chi dunque di grazia, che e come può differenziatamente conoscere? Neppure la parola « vaso » può, chi segua la loro tesi, essere oggetto di conoscere differen-

9. Perché esente da ogni contatto col tempo (J).

10. Le stt. 32*b*-36*a* sono una critica alla concezione buddhistica dell'istantaneità di tutte le cose (*aniccā sabbe saṅkhārā*, *Saṃyutta Nikāya*, IX, 6, 6, etc.).

11. Abhinavagupta, come osserva J, ha qui in mente la celebre definizione di Dharmakīrti, *NB*, I, 5: « La costruzione concettuale (cioè il conoscere discorsivo, *kalpanā*) è una cognizione il cui contenuto rappresentativo è capace di essere associato con una designazione verbale ».

ziato, e, a maggior ragione, dunque, lo stare [12]. Nessun conoscere differenziato, in conclusione, può per essi esistere, neppure se limitato ad una mora soltanto [13]. Secondo tale teoria, tutto il commercio mondano, il quale è appunto basato sul conoscere differenziato, va dunque in malora.

[36*b*-37*a*] La verità dunque è questa, che finché non sorga un altro movimento, il conoscere differenziato resta unico, poco importa quante siano le proprietà da esso contemplate.

[37*b*] Tale la ragione per cui si è detto [14] che quel conoscere, animato dal pensiero delle (varie) potenze, nobile degli ottantun pada, dispensa infine la śività.

[38*b*-39] A quel modo che allo sforzo (ripetuto) di muover le orecchie segue il fatto, così pure dallo sforzo anzidetto, attinente al movimento respiratorio ed alle ruote, si sviluppa (alla fine) la forma di coscienza attinente alla ruota relativa.

[39*b*-52*a*] La recitazione, l'oblazione, l'adorazione, etc., debbono essere perciò eseguite in armonia colla respirazione (*prāṇa*). Giusta il *Siddhayogeśvarīmatam*, la potenza serpentina si trasforma (infatti) nella trasmentale se in armonia col soffio vitale (*prāṇasamā*). Parameśvara stesso ha poi così detto nel *Yoginīkaulam*: « In qualsiasi ruota, costituita dalle sillabe mantriche dei pada, l'intendente dei mantra mette in atto, nei pada, una ripartizione basata sul principio potenza, e, fatto ciò, partecipa dei frutti della recitazione, etc. (In altre parole) egli deve via via diminuire (il numero degli atti respiratori) in proporzione al numero delle sillabe – due, tre, sette, otto, cento. La corretta applicazione dei mantra, delle vidyā e delle ruote rispettive richiede di regola, o diletta, l'accorgimento predetto, nel senso che essi debbono

12. Se oggetto d'una rappresentazione mentale unitaria non può essere neanche la parola « vaso », a maggior ragione non potrà essere tale l'intera frase: « il vaso sta » (*tiṣṭhati ghaṭaḥ*).

13. Abhinavagupta si riferisce qui a Pāṇini, I, 2, 31, 32: « Una mezza mora al principio dell'accento mediano è acuta. Anche le more son dunque divisibili ». Il sūtra di Pāṇini è citato sotto, XXXIII, 27-28 *a* e nel *TS*, p. 61, l. 1.

14. Vedi sopra, VI, 225*b* segg.

essere fondati sulla potenza [15], in base alla loro natura di gruppi di pada (*padapiṇḍa*). (I mantra e le vidyā) non applicati a questo grande principio, indefettibile (*nityodaya*), risorgente (*udayasthe*), sempre benigno (*sadāśiva*), [43] a questo cammino della potenza, non recitati, dico, secondo il sorgere (e l'immettersi del soffio vitale) non arrivano mai a buon fine (*na siddhyanti*), neppure se recitati per mille milioni di volte [44]. In tutti i mantra (e le vidyā) disposti a collana, la recitazione conveniente è quella mentale o quella sottovoce. Nei loro riguardi il sorger della potenza [16] non dev'essere quindi messo in atto [45]. Quanto ai mantra costituiti da pada, gli adepti che vi si applicano debbono invece di continuo fare in modo di recitarli in tal guisa, che fra i pada stessi e la potenza (del soffio vitale) vi sia un rapporto di armonia [46]. Tanto dev'essere il numero dei pada e tanto il sorgere (del soffio vitale), cominciando dai (mantra) di tre pada e via dicendo. In una ruota di dodici pada che venga moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà così centocinquanta volte. Dodici per dodici fa infatti centoquarantaquattro [17]. In una ruota di sedici pada moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà centododici volte e mezzo, ché sedici per dodici fa centonovantadue [18]. In una ruota di sedici pada che venga moltiplicata per sedici, il soffio vitale sorgerà ottantaquattro volte e tre ottavi, ché sedici per sedici fa duecentocinquantasei [19]. In una ruota di sessantaquattro pada moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà ventotto volte ed un ottavo, ché sessantaquattro per dodici fa settecentosessantotto [20] ».

[52*b*] Il sorgere delle ruote, fonte di bene per gli adepti, è stato così esposto.

15. Recitati in armonia con la respirazione (J).
16. Le predette regole respiratorie.
17. $12 \times 12 = 144$; 144×150 atti respiratori = 21,600.
18. $16 \times 12 = 192$; $192 \times 112{,}5$ atti respiratori = 21,599.
19. $16 \times 16 = 256$; $256 \times 84^3/_8$ atti respiratori = 21,600.
20. $64 \times 12 = 768$; $768 \times 28^1/_8$ atti respiratori = 21,600.

2.
VARIE SPECIE DI MANTRA E DI VIDYĀ (*MANTRAVIDYĀBHID*)

[53-56] Il sorgere della respirazione (*cārodaya*) consiste (qui) in un'espirazione ed inspirazione precedute da un raffrenamento dei movimenti mentali e da un riposo nella ruota. Un sorgere perfetto deve essere caratterizzato da tre requisiti, ossia dall'immissione, dall'identità, e dall'estromissione. Tale la ragione per cui si dice che, in vista della «perfezione», di essi tre il più elevato è quello di mezzo (*madhyodaya*). «Tutte le varie ruote dei mantra e delle vidyā (così è infatti scritto nella Ventina, la quale fa parte del Trika) arrivano a buon fine solo se prive del sorgere iniziale e finale e fornite invece del sorgere di mezzo. Chi bene intende il sorgere delle ruote dei mantra e delle vidyā raggiunge in breve la perfezione (*sidhyet*)».

[57-59*a*] (Lo yoghin principiante) può di continuo recitare senza difficoltà una vidyā, una ruota o un mantra di due, tre, quattro parti (*mātrā*), o anche un mantra singolo (*ekaika*), isolato da altri gruppi sillabici, sillabe o pada – recitarlo, dico, in unione col sorger della realtà, in armonia con la realtà potenza. Un mantra, una vidyā o una ruota di molte sillabe non può invece da lui essere recitata in armonia colla potenza. La divisione è (infatti) costituita in esso dalla sillaba OṂ e da NAMAḤ alla fine [21].

[59*b*-60*a*] In questo sorger della realtà (*tattvodaye*) [22] il giorno e la notte [23] si dividono perciò ciascuno in tre ed ogni parte ottenuta da questa divisione ancora in tre.

[60*b*] Quando lo yoghin, stato riposato nel sorger primario, espira per il secondo ed inspira (per il terzo), allora, unendo le metà, si ha il sorger della metà (del tempo) da

21. Non vi sono, cioè, divisioni intermedie.
22. Metaforicamente, delle ruote che di essa sono la causa (J).
23. Il prāṇa e l'apāna (J). Le tre parti sono l'immissione, l'identità e l'estromissione. Considerato che il prāṇa occupa trentasei dita, ciascuna di queste parti ne occuperà dodici (J).

noi preso in considerazione [24]. Quando invece il tempo, materiato di un sorger pienissimo, si presenta ugualmente ripartito nei momenti dell'immissione, del riposo e dell'estromissione, allora si ha il sorgere, in ognuno di essi, di un terzo.

[62*b*-65*a*] Tutta questa distesa del tempo riposa in tal guisa nel soffio vitale soltanto, questo nel movimento, questo nel vuoto e questo nella coscienza: tutto l'universo riposa perciò in essa. Essendo quindi il sorgere e il dissolversi del tutto basati sulla coscienza, la coscienza nella sua realtà, di cui tutti questi movimenti, fino alla potenza, son l'espressione (*tatspandā*), la coscienza, dico, si manifesta in innumerevoli modi [25]. « In qualsiasi senso nasca una modificazione (*vikāra*) [26] – così è detto nel Mālinīvijaya [27] – il fondamento reale di essa è la suprema realtà ».

[65*b*-68*a*] Il tempo è basato sul soffio vitale e da questo è tutto penetrato il corpo: giova quindi adesso descrivere qual è la natura del soffio vitale basato sul corpo. L'estremo grado di materializzazione (*sthūlatā*) dei moti del soffio vitale, i quali son l'espressione del movimento della coscienza, è la cosiddetta cavità (*suṣi*): la quale, assunta la natura di canale (*nāḍī*), connette insieme questo nostro corpo. « A quel modo (così è detto perciò nello *Svacchandatantra*) che una foglia è pervasa dai suoi filamenti, così il corpo è pervaso dai canali, principali e tributari » [28].

[68*b*-70*a*] Il tempo nella sua interezza, dall'alluce fino alla serpentina brahmica superiore, occupa lo spazio di ottantaquattro dita. Il tempo, secondo che dicono i savi, è poi, in qualche modo presente, in forma sottile, fino allo dvādaśānta, e quindi, (secondo questa nuova misura) esso occupa lo spazio di novantasei dita, cui, coll'aggiunta di altre sei e sei in basso si ottiene il numero di centootto dita.

24. I 21.600 atti respiratori. La metà di essi è 10.800.

25. « Il senso della stanza è questo, che qualsiasi movimento esteriore ha come fondamento la coscienza » (J).

26. Cioè un movimento (*spanda*) (J).

27. *MV*, XVIII, 41*b*, 42*a*.

28. Vedi *SvT*, VII, 7*b*-11*a*.

[70*b*-71*a*] Tutte le universe emissioni e dissoluzioni son comprese nel sorgere e dissolversi del soffio vitale che circola mediano in questo nostro corpo. I loro differenti aspetti (non son dovuti alla varia misura del corpo) ma alla diversa natura dei soffi.

[71*b*] *Tale in base alla mia propria esperienza ed alle scritture il sorger delle ruote, da coltivare con pensiero sottile.*

CAPITOLO VIII
IL CAMMINO DELLO SPAZIO (*DEŚĀDHVA*)

Diremo adesso della maniera in cui appare nelle sacre Scritture promanate da Śiva il cammino dello Spazio, in modo prima particolareggiato e poi abbreviato [1].

[1-2] Dopo esaminato questo cammino del Tempo, il quale è un'espressione della potenza d'azione del Signore, passiamo ora a descrivere il cammino dello Spazio, il quale nasce dalla molteplicità dei corpi (*mūrtivaicitrya*), nato (anch'esso) dal Signore [2].

[3] Tutto questo cammino, nella sua interezza, è fondato su ciò ch'è pura coscienza e null'altro (*cinmātre*), ché quanto in essa non è riposato è come se fosse un fiore nell'etere (*nabhaḥkusumāyate*) [3].

[4] Attraverso e mediante la coscienza, esso cammino riposa poi su ciò che da essa è emesso, cioè nel vuoto, nella mente, nei soffi, nelle ruote dei canali, nelle ruote secondarie e nel corpo di fuori.

[5-6] Questo cammino merita, da parte sua, d'essere insegnato per questo, che lo yoghin, pensando (*anusaṃdhā*) alla sua configurazione, raggiunge in breve uno stato d'unità con Bhairava. Ché, com'è stato detto nelle *Spandakārikā*, «Quando lo yoghin sta pervadendo tutte le cose, così come accade quando si ha desiderio di vedere, allora... Ma a che tutte queste parole? Egli lo sperimenterà da se stesso» [4].

[7-8] Conosciuto che abbia (tale) cammino nella sua interezza, lo yoghin deve quindi dissolverlo nelle divinità

1. L'esposizione abbreviata concerne le stt. 406*b*-452*a* e quella particolareggiata le precedenti. Le fonti principali di questo cap. sono lo *SvT* X, il *MV*, V, il *Mataṅgatantra*, lo *Śivatanuśāstra* ed il commento al *Rauravatantra* di Sadyojyotiḥ, etc. Ricordo, sulla cosmologia mitologica degli Indiani, il volume di W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn und Leipzig, 1920; 2ª ed., Hildesheim, 1967.

2. Vedi sopra, VI, 22 e nota.

3. Cioè non esiste. L'esempio del fiore nell'etere, per una cosa inesistente, è tipica e comunissima immagine del linguaggio filosofico dell'India.

4. *SpK*, III, 11.

che lo reggono, queste, via via, nel corpo, nel soffio, nella mente (e nel vuoto), come prima, e questi tutti nella sua propria coscienza. Questa, una volta piena ed oggetto di continua venerazione, distrugge, così come il fuoco della fine degli evi, l'oceano della trasmigrazione [5].

[9-10] Secondo ch'ha detto il Maestro [6] nel *Dīkṣottaratantra*, i signori del cammino sono Brahmā pervasore (di tutti i princìpi) da Ananta alla natura, Viṣṇu, pervasore (dei princìpi che vanno dall'anima alla forza), Rudra che pervade il nodo e māyā, Īśvara, pervasore dei tre princìpi Sapienza Pura, Īśvara e Sadāśiva, Anāśrita che pervade il principio, ad essi superiore (della potenza) ed infine Śiva supremo che pervade il tutto.

[11] Pensando che Śiva è raggiunto appunto in tal modo, il Signore ha detto nello *Svacchandatantra* che, « di là della configurazione, non si dà conoscenza » [7].

[12-16*a*] La coscienza, secondo ch'è detto nel Triśirobhairavatantra [8], possiede una radice, un punto di mezzo ed una sommità ed è tutta presa dai trentasei princìpi [9]. La radice della coscienza è il senso dell'io, dominato da un'incontrastata differenziazione, consistente nella memoria e pensare differenziato. Il punto di mezzo consiste in questo, che tutti i princìpi, e tutti gli esseri son visti nel nostro proprio sé, indifferenziati; esso, tuttavia, è ancora caratterizzato da una specie di rapporto di sostegno-sostenuto. La sommità della coscienza è caratterizzata da un riposo nella nostra natura propria, inveratosi in seguito al dissolversi della differenziazione concernente i princìpi. Questa sommità (è chiamata col nome di) coscienza pura (*cidbodha*), è priva di onde, e consiste nella grande felicità (*bṛhatsukham*). Lo yoghin che è riuscito a condurre in unità colla coscienza tutte le varie

5. Sulle iniziazioni basate sul cammino dello spazio vedi sotto XVI, 94*b* segg.

6. Śiva nella sua forma di Śrīkaṇṭhanātha.

7. *SvT*, XI, 113. La « configurazione » (*prakriyā*) è il modo in cui appare il tutto secondo i dettami delle scritture.

8. Le stt. 12-16*a* sono una parafrasi abbreviata di stt. del *Triśirobhairavatantra*.

9. L'esperienza della coscienza nasce dal pensiero e contemplazione di questi princìpi (J).

cose, creature, mondi, etc., è Bhairava, Parameśvara stesso, dotato (come si è detto) d'una coscienza illimitata.

[16*b*-17*a*] Ancora: secondo ch'è detto nel *Devyāyāmalatantra*, colui che mediti sul cammino sestuplice, dotato e abbellito dei trentasei princìpi, diventa tosto identico a Śiva.

[17*b*-20*a*] Anche se il Signore, di cui si è parlato, è perfettamente pieno ed identico alla coscienza e, come tale, non comporta alcuna reale ripartizione in punto più alto, punto di mezzo, etc., tuttavia, insegnando [10], si abbassa a far uso di queste immaginarie distinzioni di punto di mezzo, etc., proporzionatamente al vario intendere di coloro che apprendono. Quando dunque si dice che la terra è il principio che sta dentro a tutti gli altri, da tutti circondato e come recinto, non bisogna dimenticare che tali espressioni son dovute al limitato intendere ed immaginare dei soggetti conoscenti.

[20*b*-22*a*] Ma vediamo adesso come son disposti i mondi entro questo principio terra. Il signore dei Rudra inferi, dediti al piacere, è Ananta, che, su d'un vascello, risiede dentro l'acqua, ebro di bevande alcooliche, pensoso del Dio Bhairava, circondato dai nāga.

[22*b*-24*a*] Fuori di esso, v'è il mondo di Kālāgni, che ha, di spessore, dieci milioni di leghe. Per paura che tutte le creature non ne rimangano incenerite, egli non volge mai lo sguardo verso l'alto. Egli, nonostante che pervada il tutto, è considerato tuttavia risiedere sotto gli inferi, per il fatto che a bruciare i mondi egli comincia proprio da essi [11].

[24*b*] Le fiamme di questo Signore si estendono per cento milioni di leghe. La metà di questo spazio, verso l'alto, è spopolata. Sopra di esso risiedono via via i Signori degli Inferi, la cui unica esperienza è il dolore. Di sotto, in mezzo e di sopra, circondati da altri minori, sono Avīci, Kumbhīpāka e Raurava, che comandano rispettivamente a undici, undici e dieci Signori infernali, i quali, essi compresi, ammontano dunque al numero di trentacinque. Ogni inferno si

10. Nelle varie scritture da Lui stesso create. Vedi sopra, I, 73, 74.
11. Vedi sopra, VI, 140*b*-142.

estende per uno spazio di nove milioni e novecentomila leghe. Centomila leghe ciascuno son vuote. Contati ad uno ad uno i signori degli inferni sono centoquaranta.

[28*a*] Sopra di essi inferni è Kūṣmāṇḍa, il quale impera su di un mondo di nove milioni e novecentomila leghe.

[28*b*-30*a*] *Gli abitatori terrifici di essi inferni tormentano colà quanti, comportatisi in modo contrario a quello prescritto dalle scritture, hanno accumulato karma «nero». Questi tormenti durano sinché esso non si esauriesce. Coloro invece che anche una volta sola hanno preso, come loro rifugio, Parameśvara, tutti assorti in Lui, non vanno* (*dopo morti*) *nei soggiorni infernali. Il loro karma nero dispensa tuttavia loro poco piacere.*

[30*b*] Gli otto pātāla hanno ciascuno lo spessore di novemila leghe. Lo spazio intervallare d'ognuno di essi è di mille leghe. Sull'ottavo, Sauvarṇa, regna Hāṭaka [12].

[31*b*-32*a*] Śrīkaṇṭha che (in varie forme) vigila sui vari mondi, dispensa di forza (*haṭhataḥ*) (stando nei pātāla in forma di Hāṭaka) molteplici perfezioni. Tale, secondo il *Rauravāgama*, il motivo per cui egli è così chiamato [13].

[32*b*-35*a*] I religiosi (*vratin*) [14] che, essendosi comportati in modo proibito, hanno accumulato cattivo karma, coloro che, nonostante iniziati, hanno trasgredito le regole ed omesso di celebrare i convenienti riti espiatori, coloro che insieme seguaci e detrattori della condotta di sinistra, vivono di sostanze appartenenti agli dèi ed al fuoco, quanti appartenenti alle dottrine superiori, son devoti a mantra di dottrine inferiori , quali quella dei seguaci di Garuḍa, etc. – tutti costoro divisi in varie categorie, sono dipendenti e servitori di Hāṭaka.

[35*b*] Costoro tuttavia, se, nonostante in tale condizione, servono con devozione Hāṭaka, si risolvono nel principio Īśa, donde raggiungono via via Śiva supremo. Quanti invece si comportano altrimenti, dopo cessato da tali fruizioni,

12. Vedi *SvT*, X, 95*b*-119*b*.

13. Le stanze cui Abhinavagupta si riferisce, citate da J, mancano nel testo edito del *Rauravāgama*.

14. Le stt. 32*b*-40 sono apparentemente una parafrasi dell'*Ānandādhikatantra*.

urlano miseramente di dolore bruciati dal calore di Kālāgni e si risolvono nel principio degli elementi costitutivi, donde, all'inizio d'una nuova emissione, son gettati dalle madri [15] in corpi sempre più bassi, fra tormenti spaventosi d'ogni genere, conformemente al loro proprio karma. Alla fine essi si reincarnano come uomini, e, qui giunti, taluni di essi, avuta cognizione dei mantra, ottengono via via la liberazione ed altri invece continuano ad essere vincolati, in obbedienza al loro karma passato. La storia di queste schiere è stata raccontata dal Beato stesso, in forma e nome di Hulahula, etc., [16] nell'*Ānandādhikatantra*.

[41*a*] Sopra i pātāla si ha il piano della terra che misura, di spessore, ventimila leghe.

[41*b*-43*a*] Secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, sopra i Pātāla v'è invece il mondo di Bhadrakālī, circondato da un seguito di yakṣī, colle quali si diportano gli adepti; e sopra ancora una zona di tenebra, una come di carboni roventi, una deserta e spopolata ed infine la dimora dei nāga. Queste quattro zone sono luoghi di pena, dove vanno i detrattori dei maestri, dei mantra, etc.

[43*b*-56*a*] Sopra la terra, si ha il monte Meru, conficcato per sedici mila leghe dentro la crosta terrestre, ed alto ottantaquattromila leghe. La sua larghezza alla base è di sedici mila leghe e di trentaduemila alla sommità. Esso è tutto d'oro, dimora di tutti gli immortali; in mezzo, in alto ed in basso, ottagonale, rotondo e quadrato rispettivamente. La sommità (è concava) a forma di piatto. Questo monte è un vero e proprio *liṅga* bhairavico [17], la cui base è costituita dalla terra. Tutti gli Dei risiedono in esso, che è così oggetto di continua adorazione [18]. In alto (nel mezzo) è l'assemblea divina di Brahmā (nota col nome di Manovatī). Nella regione di NE è la cosiddetta « vetta di cristallo » (*jyotiṣkaśikhara*), dimora di Śiva, che quivi risiede in forma di Śrīkaṇṭha. Quattordicimila leghe più in basso dell'assemblea Manovatī,

15. Aparā, etc. Vedi sopra, I, 2 e nota.
16. Vedi sotto, XXVIII, 391.
17. Sul liṅga vedi sopra, V, 112*b*-113*a* e nota.
18. Nella st. 48*a* leggo *meror* per *merur*.

v'è, da tutte le parti, la terrazza ad anello (*cakravāṭa*) [19], dove risiedono i custodi delle regioni. Ad E v'è la città di Indra, Amarāvatī, a S della quale son le città delle Apsaraḥ, dei Siddha e dei Sādhya ed a N quella dei Vināyaka. A SE v'è la città di Agni, Tejovatī all'occidente della quale son le città dei Viśvadeva, dei Viśvakarman e degli enti connessi con loro. A S è la città di Yama, Saṃyamanī, ad occidente della quale son le città Matṛnanda, quella dei Rudra che attendono a Yama e quella degli undici Rudra. A SW è la città di Nirṛti, Kṛṣṇāṅgārā, a E della quale sono i Piśāca e via via a N quella dei Rākṣasa, quella dei Siddha e quella dei Gandharva. A W è la città di Varuṇa, Śuddhavatī, a sud della quale è la città dei demoni (*bhūta*) e via via a settentrione quella dei Vasu e quella dei Vidyādhara. A NW è la città di Vāyu, Gandhavatī, a sud della quale è la città dei Kinnara, quella della dea Viṇāsārasvatī, quella di Nārada e di Tumburu. A N è la città di Soma, Mahodayā, ad occidente della quale son via via quelle dei Guhyaka, di Kubera, dei Karmadeva, e degli Yakṣa che attendono a Kubera. A NE è la città di Īśāna, Yaśasvinī, ad occidente della quale è la città di Viṣṇu, e via via a sud, quella di Brahmā e quella degli Aśvinī e di Dhanvantari.

[56*b*-57*a*] Le città principali che stanno nell'anello del monte Meru son così otto e quelle secondarie ventisei.

[57*b*-58*a*] Gli uomini nativi del Bhāratavarṣa, sede dei virtuosi, che si sian compiaciuti in opere meritorie (*iṣṭāpūrta*) e coloro che abbiano anche una volta sola adorato Śiva, vanno sul monte Meru [20].

[58*b*-60] Intorno al monte Meru, da E a N, sono i cosiddetti monti d'appoggio (*viṣkambha*), cioè il Monte Mandara, il Gandhamādana, il Vipula ed il Supārśva. Questi monti, bianchi, gialli, turchini e rossi rispettivamente, si levano ai piedi (del monte Meru), il quale, appoggiato alla terra per mezzo di essi, sta dritto, immobile [21].

19. Le segg. stt. 46*b*-56*a* sono sostanzialmente un riassunto di *SvT*, X, 124-165.
20. Parafrasi di *SvT*, X, 170*b*, 171*a*.
21. Vedi *SvT*, X, 182*b*-184*a*.

[60*b*-62*a*] *In essi monti sono, in ordine di progressione le quattro foreste Citraratha, Nandana, Vaibhrāja e Pitṛvana; i quattro laghi Aruṇodaka, Mānasa, Sitodaka, e Mahābhadra; gli alberi Kadamba, Jambū, Aśvattha e Nyagrodha* [22].

[62*b*-63*a*] Sotto al monte Meru fino all'oceano di sale si estende, da ogni parte, il Jambūdvīpa [23], il cui diametro misura centomila leghe [24] ed è diviso in nove parti dalle catene di montagne da cui è solcato.

[63*b*-67] Le tre catene di montagne a sud del monte Meru sono quelle dei Niṣadha, del Hemakūṭa e dell'Himālaya, lunghe rispettivamente centomila, novantamila ed ottantamila leghe rispettivamente. Tre sono anche le catene di montagne a nord del monte Meru, chiamate rispettivamente Nīla, Śveta e Triśriṅga. Queste sei catene di montagne-limite si estendono ad est e ad ovest. Ad est e ad ovest (perpendicolari alle dette catene) vi sono poi le montagne Malyāvat e Gandhamādana, che si estendono a sud e a nord per una lunghezza di trentaquattromila leghe. Oltre queste otto montagne, ve ne sono poi altre otto, due a est, due a sud, due a ovest e due a nord, chiamate rispettivamente Jaṭhara, Hemakūṭa, Kailāsa, Himavān, Niṣadha, Pāriyātra, Jārudhi, Śṛṅgavan.

[68] Sotto l'anello del monte Meru v'è da tutte le parti il continente Ilāvṛta, quadrato, privo di sole e di luna [25], estendentesi (da ogni lato dal Meru) per novemila leghe [26], dove le creature che vi abitano vivono tredicimila anni.

[69] Ad ovest dei monti Gandhamādana, che sono ad ovest del Meru, v'è il continente Ketumāla, ornato da sette principali montagne (*kulādri*).

[70] Ad est dei monti Mālyavān, situati ad est del Meru, v'è il continente Bhadrāśva, fornito di cinque monti principali, dove le creature (come nel precedente) vivono diecimila anni.

22. Vedi *SvT*, X, 184*b*-196.
23. Lett.: « l'isola (*dvīpa*) dell'albero *jambū* (*Eugenia jambolana Lambek*).
24. Vedi anche sotto, 96.
25. Perché coperto dall'anello del Meru (KR, *SvT*, X, p. 89).
26. Da ogni lato esso misura quindi 34.000 leghe (16 + 18 = 34).

[71] Questi due continenti si estendono ad est e ad ovest rispettivamente per trentaduemila leghe [27] e a sud e a nord per trentaquattromila.

[72-73] A nord dei monti Śṛṅga situati a nord del monte Meru c'è il continente Kuru, che si estende per novemila leghe, a forma d'arco. Le creature che in esso abitano vivono tredicimila anni. A nord e a nord ovest del continente Kuru, nell'oceano di sale, vi sono le due isole Candra e Bhadra, che misurano rispettivamente cinquemila e diecimila leghe.

[74] In mezzo alle due catene dei monti Śṛṅga e Śveta, situati a nord del Meru, v'è il continente chiamato Hiraṇmaya, che si estende per novemila leghe. Le creature vivono in esso dodicimila anni e mezzo.

[75] A nord sempre del Meru, fra le due catene Śveta e Nīla v'è il continente Ramyaka, che si estende per novemila leghe ed in cui le creature vivono dodicimila anni.

[76] A sud del Meru, fra le due catene Niṣadha e Hemakūṭa v'è il continente chiamato Hari, di novemila leghe, dove le creature vivono dodicimila anni [28].

[77] A sud del Meru, fra i monti Hemakūṭa e Himavat, v'è il continente Kiṃpuruṣa, di novemila leghe, dove le creature vivono diecimila anni.

[78] A sud della catena dell'Himālaya, situata a sud del Meru, v'è il continente Bhārata, di novemila leghe, configurato a forma d'arco. Esso è terra nonché di fruizione, ma anche di karma.

[79] Gli altri continenti, Ilāvṛta, Ketumāla, Bhadrāśva, Kuru, Hiraṇmaya, Hari e Kiṃpurusa son soltanto terra di fruizione, non terra di karma.

[80-82] Il continente Bhārata è terra di karma rispetto alla maggioranza (degli enti che lo popolano). Perfino gli

27. Le centomila leghe del diametro del Jambūdvīpa sono dunque formate da 16.000 leghe del Meru, 18.000 dell'Ilāvṛta, 2.000 delle due catene Mālyavān e Gandhamādana e 64.000 fra i detti due continenti (16 + 18 + 2 + 64 = 100).

28. Nel quarto *pāda* della st. 76 leggo *āyuṣā dvādaśaiva tu* (vedi la variante in nota e J).

animali, sebbene privi di karma [29], son in esso tuttavia soggetti ad un'impressione karmica, in quanto che profondamente impregnati da esso. Nello stesso Bhārata vi sono però alcuni che sono esenti da queste impressioni; come anche in altri luoghi può esservi (eccezionalmente) karma buono o cattivo, a causa dell'intensità delle precedenti impressioni (o) per volontà del Signore. Tutto ciò può vedersi nei Purāṇa, (etc.). L'evo proprio di questi luoghi è di regola il Treta. Del Bhārata sono invece propri i quattro evi [30].

[83-84] Il Bhārata è diviso in nove parti, determinate dai mari da cui è intramezzato. In ognuna di queste isole vi sono cinquecento leghe di terra ferma e cinquecento leghe d'acqua. I nomi di queste regioni sono, cominciando dal mare, Indradvīpa, Kaśeru, Tāmravarṇa, Gabhastiman, Nāgadvīpa, Saumya, Gāndharva, Vāruṇa e Kumārikā [31].

[85] All'isola Kumārikā, che corrisponde alla nona parte del Bhārata ed è ornata da sette principali montagne, appartengono sei isole secondarie, situate a sud, in mezzo al mare.

[86] Queste isole sono chiamate coi nomi di Aṅga, Yava, Malaya, Śaṅku, Kumuda e Varāha. Una delle vette (del monte Malaya), situata nell'isola Malaya, è Agastya. Ai piedi di questa montagna si leva il monte Trikūṭa, su di cui è la città di Laṅkā. Tali le sei isole secondarie.

[87] Le isole e le isole secondarie, secondo ch'è detto nel *Rauravāgama* [32], sono perloppiù abitate da varie razze di barbari, ricche di perle, oro, e gemme.

[88] Il karma fatto o dissolto [33] nel continente Bhārata, e, in special modo, nella isola Kumārikā, fa sì che uno vada

29. Nel senso che fruiscono solo di karma passato, senza accumularne di nuovo.

30. Vedi sugli yuga, sopra, VI, 138*b*-140.

31. Vedi *SvT*, X, 250*b*-253. Nel quarto *pāda* della st. 84 l'espressione *āsamudrataḥ* è commentata da J con *samudrād ārabhya*. La regione più vicina all'Himālaya è Kumārikā, la quale corrisponde all'India vera e propria (vedi anche sotto, XXXVII, 35).

32. La st. cui si riferisce Abhinavagupta, citata da J, manca nel testo edito del *Rauravāgama*.

33. Dall'azione rituale, dalla conoscenza, etc. (J). Vedi *SvT*, X, 247*b*, 248*a*.

nei vari altri mondi, dagli inferni a Śiva, o che anche si liberi.

[89] Nel Bhārata [34] vi sono dieci milioni di Rudra, cominciando da Mahākāla, etc., (e di conseguenti luoghi santi, *tīrtha*) e cinquecento fiumi a cominciare dalla Gaṅgā. Nascere in esso è cosa quindi difficile assai da ottenere.

[90] Negli altri continenti si hanno semplicemente fruizioni, per cui, come animali, si gode del karma passato. Quanto invece può ottenere chi nasce nel Bhārata sorpassa ogni immaginazione.

[91] Nell'isola di Kumārikā v'è poi la più gran varietà di caste, di stadi di vita (*āśrama*), di costumi, di piaceri e dolori. Tale la ragione per cui fra le terre di karma essa è la più alta.

[92] « Le azioni (karma) bianche e non bianche fatte qui dagli uomini (così nel *Rauravavārttika*) si compiono nella realtà. (Da esse) cielo o inferno, l'alto e il basso ».

[93] Il Jambūdvīpa che circonda il Monte Meru si divide così particolareggiatamente in diciassette parti [35] e, sommariamente, in nove.

[94-96] Dal sovrano Manu Svāyambhuva discesero dieci figli [36]. Tre di essi si dipartirono dal secolo. Sul Jambūdvīpa regnò, fra costoro, Agnīdhra, il quale ebbe nove figli, che si divisero le nove parti del Jambūdvīpa. Figlio del nono, Nābhi, fu Vrṣabha e figlio di questi Bharata, che ebbe otto figli ed una figlia, che si spartirono in nove il continente Bhārata, che è a sua volta la nona parte del Jambūdvīpa, che misura centomila leghe di diametro [37].

[97-98] L'oceano di sale che circonda il Jambūdvīpa misura centomila leghe. In esso sono, ad E, i monti Vṛṣabha,

34. Vedi *SvT*, X, 248*b*, 249. J, invece che Bhārata, intende l'isola Kumārikā.

35. Le nove isole sono Indradvīpa, etc. (sopra, 83-84), che costituiscono il Bhāratavarṣa. Le altre otto parti sono costituite dai rimanenti otto continenti.

36. Le stt. 94-96 sono una parafrasi abbreviata di *SvT*, V, 274*b*-283.

37. Da N a S (vedi per le 100.000 leghe da E a W sopra 71). I sei continenti misurano ciascuno 9.000 leghe (= 54.000); le sei catene di montagne 2.000 ciascuna (= 12.000); il continente Ilāvṛta insieme col Meru 34.000 (54 + 12 + 34 = 100).

Dundubhi e Dhūmra; a N, Candra, Kaṅka, e Droṇa; a W, Aśoka, Varāha e Nandana; a S Balāhaka, Cakra e Maināka. In quest'ultimi due è lo sbocco del fuoco sottomarino [38].

[99-101] Secondo che dai Maestri è stato detto nel *Rauravatantra* v'è, in questo oceano, a Sud, alla distanza di ventimila leghe un monte chiamato Vidyutvān, alto tremila leghe e largo altrettanto [39]. In esso vivono creature che mangiano erbe e frutti, sporche e imbrattate, di lunga barba e lunga capellatura, viventi a mo' di vacche, nude, la cui vita dura ottant'anni. Quivi le porte son sempre prive d'ogni congegno di chiusura [40].

[102-103*a*] Di là dall'oceano di sale, che abbiamo testé così descritto, vi sono sei (altre) isole, separate ciascuna da un suo proprio mare e governate dai sei anzidetti figli di Manu. Ognuna di esse è grande il doppio di quella da cui è preceduta.

[103*b*-104] *Śāka, Kuśa, Krauñca, Śālmali, Gomeda, e Puṣkara. Tali i loro nomi. Gli oceani da cui sono rispettivamente circondate sono quello di latte, di latte cagliato, di burro liquefatto, di succo di canna da zucchero, di vino, e d'acqua dolce* [41]. *I sovrani da cui son governate queste sei isole sono rispettivamente Medhātithi, Vapuṣmān, Jyotiṣmān, Dyutimān, Havya e Saṃvara. Di Agnīdhra, sovrano del Jambūdvīpa si è già parlato* [42].

[105] *Le prime cinque isole son divise ciascuna in sette parti, formate da altrettante montagne. La sesta, Puṣkara, è divisa in due parti. Ivi cominciando da E sono le città dei quattro Custodi delle Regioni Indra (E), Yama (S), Varuṇa (W) Kubera (N).* [43].

[106] Il numero di leghe dal centro del monte Meru fino al limite estremo dell'oceano d'acqua dolce che circonda

38. Le stt. 97, 98 sono una parafrasi abbreviata di *SvT*, X, 269*b*-273. I monti in questione sono sottomarini.

39. Parafrasi di alcune stt. tratte dal commento di Sadyojyotiḥ al *Rauravāgama*.

40. Senso e traduzione incerta.

41. Vedi *SvT*, X, 284-286*a*.

42. Vedi *SvT*, X, 288, 289.

43. Vedi *SvT*, X, 326, 327*a*.

l'isola Puskara ammonta a venticinquemilionitrecentocinquantamila [44].

[107] *Di là del settimo oceano v'è la terra d'oro, che si estende per cento milioni di leghe. Più in là ancora v'è il monte Lokāloka, alto centomila leghe e largo diecimila.*

[108] *Le otto regioni del monte Lokāloka son presiedute da otto Rudra* [45], *accompagnati dai rispettivi signori dei punti cardinali o, come altri vuole* [46], *soli. Il sole sta di qua dal monte Lokāloka, non di là* [47]. *I due moti di progressione solare verso sud e verso nord sono chiamati il sentiero dei trapassati e quello degli dèi, il cammino dell'ariete ed il buon cammino, dirizzati verso sud e verso nord* [48].

[110] Il monte Meru, rispetto agli abitanti dei vari continenti del Jambūdvīpa, sta sempre al nord ed il Lokāloka sempre al sud. Il medesimo criterio vale anche per l'oriente e per l'occidente.

[113-114] Di là del monte Lokāloka v'è una zona di tenebra che si estende per trecentocinquantamilioninovecentoquarantamila leghe; e medesimamente il re degli oceani, chiamato l'« Acqua ricettacolo » (*garbhoda*), tanto esteso quanto i sette oceani tutti insieme, dov'è contenuta tutta la terra.

[115-117] Secondo il *Siddhayogisvarītantra*, nell'altra riva dell'« Acqua ricettacolo » v'è una regione chiamata Kauśeya, dove risiede Garuḍa, circondato da schiere di Perfetti, che si diportano in cima alle montagne. Dalle nove montagne che ad essa appartengono, chiamate col nome di Kula, discendono trenta fiumi d'acqua calda diretti verso i pātāla. Dalle quattro regioni si estende poi il giardino Naimira perpetua-

44. Vedi *SvT*, X, 328, 329*a* (50.000 + 100.000 + 200.000 + 200.000 + + 400.000 + 400.000 + 800.000 + 800.000 + 1.600.000 + 1.600.000 + + 3.200.000 + 3.200.000 + 6.400.000 + 6.400.000 = 25.350.000).

45. I nomi di questi Rudra sono elencati in *SvT*, X, 333.

46. Tale, secondo J, l'opinione d'un certo Līlākāra, peraltro sconosciuto.

47. *SvT*, X, 332.

48. Per gli abitanti dei tre continenti a sud del Meru il sole sorge ad Oriente; per gli abitanti del Ketumāla, che sta a W del Meru, sorge al Sud; per gli abitanti del Kuru, etc., che sono a N del Meru, sorge ad W; e infine per gli abitanti del Bhadrāśva, situati a E del Meru, sorge a N (J).

mente frequentato da yoghinī e quindi un gran monte, i nāga, le nuvole e l'uovo d'oro.

[118] La distanza dal centro del monte Meru fino al guscio dell'uovo di Brahmā compreso è, da ogni direzione, di cinquecento milioni di leghe [49]. Tale il mondo della terra.

[119-120] *Questo mondo è pervaso dalle sei razze degli animali domestici, degli uccelli, degli animali selvaggi, delle piante, dei rettili e degli uomini. Esso è luogo di fruizione ed abitazione a loro talento per virtù di presunzione* (*e non altro*) [50] *dei piśāca, dei rākṣasa, dei yakṣa, dei gandharva, delle creature connesse con Indra, delle creature...* [51] *ma che più? di tutti gli esseri creati* [52].

GLI ALTRI MONDI

[121-122*a*] Il mondo dell'atmosfera (*bhuvarloka*) si estende fino al sole e misura centomila leghe. Sono dentro di esso le dieci strade dei venti, che occupano ciascuno uno spazio di diecimila leghe [53]. Diremo adesso diffusamente della prima strada dei venti [54].

[122*b*-128] Cinquanta leghe più in alto della terra, v'è il vento chiamato Ṛtarddhi, il quale adempie all'ufficio di incrementare le creature. Più in alto di cinquanta leghe è quindi il vento Pracetasa e cento leghe ancora più in alto il vento Senānī, dove abitano le nubi silenti (*mūkamegha*), che, pregne di lampi, piovono acqua sulla terra per un quarto di lega (*krośamātreṇa*). Cento leghe più in alto di esse son le nubi che piovono rane, e simili; e cinquanta leghe di là

49. Questa cifra è il risultato delle 25.350.000 leghe dal centro del monte Meru fino all'oceano d'acqua dolce; delle 100.000.000 leghe della terra d'oro; delle 10.000 dei monti d'appoggio del Lokāloka; delle 351.940.000 leghe della tenebra; dei 12.700.000 dell'Acqua Ricetto; delle 10.000.000 leghe del guscio.

50. Indipendentemente da ogni realtà oggettiva.

51. Le creature connesse con Soma (*saumya*) con Prajāpati (*prājāpatya*) e con Brahmā (*brāhmā*).

52. Vedi *SvT*, X, 351-354.

53. Vedi *SvT*, X, 422, 423.

54. Vedi *SvT*, X, 424-466.

da esse, il vento Ogha, dove son nubi che piovono acqua venefica, e piśāca, nati dal corpo di Skanda. Cinquanta leghe più in alto si hanno le cosiddette nubi che uccidono, dove risiedono i Vināyaka, nati da Mahādeva, i quali portano via il karma fatto da quanti non son ancora giunti a perfezione [55]. Cinquanta leghe sopra di questo è il vento Vajrāṅka, dove son nubi che piovono pietre ed abitano specie inferiori di Vidyādhara. In esso risiedono coloro che dedicatisi in vita e in morte a (generi di) vidyā (inferiori) ed alla magia dei cimiteri, etc., ne hanno conseguito le relative facoltà. Più su di cinquanta leghe, è il vento Vaidyuta, dove son nuvole che piovono lampi e dimorano apsaras. In esso risiedono, senza più ritornare, quanti, meritevoli e virtuosi, son morti in precipizi, in fuoco, in acqua, in battaglie, nel tentativo di recuperare vacche assalite (da leoni, etc.), di liberar donne (rapite). Cinquanta leghe più in alto, è il vento Raivata, dove sono le nubi che piovono opulenza. Subito dopo di questo è il vento Saṃvarta [56], dove sono, le nuvole che dànno malattia. Nel vento Raivata risiedono coloro che hanno raggiunto le facoltà magiche concernenti il gorocana, la cenere, etc. Cinquanta leghe più in alto del Raivata, è il vento Viṣāvarta, dimora delle cosiddette nubi che piovono acqua d'ira (*krodhodaka*). In questo medesimo vento [57], son le cosiddette nubi del malo giorno (*durdina*), che nascono dal fuoco; e vi risiedono anche elette schiere di Vidyādhara, che adorano di continuo Parameśvara con (vari) strumenti musicali. Di là dalle cento leghe occupate dal vento Viṣāvarta, è il vento Durjaya, che nasce dal respiro di Brahmā, dove son le nubi che provocano i venti che soffiano al tempo della dissoluzione. Nel vento Parāvaha sono le nubi puṣkara ed i gandharva chiamati vāyugama. Le nuvole jīmūta e gli omonimi vidyādhara e le creature rūpavrata risiedono nel vento Āvaha. Nel vento Mahāvaha

55. Il vento dove sono queste nubi si chiama Amogha. Quelli che non son giunti ancora a perfezione (*akṛtātmā*) sono, secondo J, quanti sono nella sfera del dubbio.

56. Leggo a st. 132*b* *saṃvarte* per *saṃvartas*. Vedi *SvT*, X, 453*b*.

57. Nello *SvT*, X, 453*a*, J legge *viṣāvarte* e condanna la lezione *saṃvarte' pi* seguita da Kṣemarāja.

son nubi ordinate al bene delle creature, appositamente create dal Signore. Le nubi del vento Mahāparivaha nascono, infine, dal capo del Signore. Questa (prima) serie di venti comincia dunque con Ṛtarddhi e finisce con Mahāparivaha.

[139-142] Nella seconda strada dei venti risiedono le madri figlie del fuoco, inspirate dalla potenza di Rudra, nella terza sono i Siddhacāraṇa, così divenuti in forza del loro proprio karma; nella quarta, le otto divinità delle armi divine [58]; nella quinta gli elefanti che sorreggono gli spazi celesti; nella sesta Garuḍa; nella settima la Gaṅgā celeste; nell'ottava il toro divino [59]; nella nona Dakṣa, inspirato dalla potenza di Brahmā; nella decima, i Vasu, i Rudra e gli Āditya [60].

[142*a*-143*a*] Il corpo del Sole misura nove mila leghe e tre volte tanto il suo alone. Il sole non è altro che la potenza di conoscenza del Signore, che, per riscaldare (ed illuminare ha scelto) appunto questa forma [61].

[143*b*-146] Diremo adesso del mondo dei cieli, che va dall'estremità del mondo dell'atmosfera fino alla stella polare. Le centomila leghe di là dal sole, sono occupate dalla luna la quale è la potenza d'azione del Signore. Di là dalla luna il cerchio degli asterismi occupa altre centomila leghe. I cinque pianeti, da Marte a Saturno, occupano ciascuno duecentomila leghe. Altre centomila leghe sono occupate dalla costellazione dei sette Veggenti [62] e, di là da essa, centomila parimenti dalla stella polare. Questa non è altro che Brahmā in altra forma, locata appunto nel luogo di Brahmā [63], asse fermo immobile di tutte le costellazioni sottostanti [64].

[147] Fissati ad essa, tutti gli astri son trasportati nel regno dei venti. Queste correnti di venti, cominciando dal dominio delle nuvole [65], sono sette [66].

58. Vedi sotto, XXX, 42-43*a*, nota.
59. Nandin, cavalcatura di Śiva.
60. Parafrasi di *SvT*, X, 467-489.
61. Vedi *SvT*, X, 498*b*-499 e sotto, XV, 212.
62. L'orsa maggiore.
63. Il luogo di Brahmā è il centro. Vedi sotto, XXXI, 11*b*-24*a*.
64. Vedi *SvT*, X, 501-511.
65. Le 100.000 leghe del *bhuvarloka*, dove sono i sedici venti.
66. Vedi *SvT*, X, 512, 513.

[148] Nel mondo celeste vanno coloro che hanno eseguito quaggiù oblazioni al fuoco e sacrifici essendo privi di conoscenza. Costoro, esauritasi tale fruizione, si reincarnano di nuovo fra gli uomini, grazie al rimanente dei loro meriti spirituali.

[149-151*a*] Dalla terra fino alla stella polare vi sono così un milione cinquecentomila leghe. Il Mahalloka, di là del mondo celeste, si estende per ventottomilionicinquecentomila leghe. In esso risiedono Veggenti, Asceti, Perfetti, quali Mārkaṇḍa, etc., divinità che non hanno più uffici da compiere ed altre creature, che sono ancora in ufficio [67].

[151*b*-152*a*] Di là dal Mahalloka v'ha il Janaloka, che si estende per ottanta milioni di leghe. In esso risiedono Kapila, etc., e numerosi Sādhya, in uno stato di continua felicità [68].

[152*b*-153*a*] Di là del Janaloka, v'è il Tapoloka, che si estende per dodici milioni di leghe, stanza di Sanaka, etc. Esso è il mondo che compete ai figli spirituali di Brahmā, i signori delle creature [69].

[153*b*-154] Sede di Brahmā, di là dal Tapoloka v'è il Satyaloka, che si estende per sedici milioni di leghe. L'autogeno (*svayambhū*), in esso risiedente, emette tutto quest'universo. In esso mondo sono i Veda ed altre entità, purificate dall'azione rituale e dalla contemplazione, immerse in uno stato di beatitudine [70].

[155-157*a*] Lo spazio di dieci milioni di leghe che ad esso sovrasta è occupato dalla sede di Brahmā. Venti milioni di leghe sono quindi occupati dalla sede di Viṣṇu, dove vanno i suoi devoti, mercé le loro meditazioni, riti d'adorazione e recitazioni. Settanta milioni di leghe sono infine occupate dal mondo di Rudra – il supremo signore –, autore delle due operazioni di emissione e riassorbimento nell'ambito dell'uovo di Brahmā [71].

67. Vedi *SvT*, X, 516*b*-517, qui ampliate da Abhinavagupta.
68. Vedi *SvT*, 518, 519, che non menziona tuttavia i Sādhya.
69. Vedi *SvT*, X, 520, 521.
70. Vedi *SvT*, X, 523*b*-533*a*.
71. Vedi *SvT*, X, 533*b*.

[157*b*-159] Quanti privi d'iniziazione e di conoscenza, son dediti quaggiù a venerare emblemi, accedono, dentro l'uovo (di Brahmā), alla sede di Rudra né vanno in piani ad esso inferiori [72]. Questi Rudra, in essa risiedenti, iniziati da Śrīkaṇṭha, entrano quindi tutti in Śiva, dopo adempiuto ai loro uffici, insieme colle figlie di Rudra [73].

[159*a*-160] Tutti gli altri mondi di là da quello di Rudra sono via via sempre più grandi. Sotto il guscio dell'uovo di Brahmā, ma sopra il mondo di Rudra, v'è la sede di Daṇḍapāṇi, che, per volontà di Śiva, rompe l'uovo ed apre la strada della liberazione [74].

[161] I Rudra che signoreggiano i sette mondi della terra etc., sono, in ordine di progressione, Śarva, Rudra, Bhīma, Bhava, Ugra, Mahādeva ed Īśāna [75].

[162] I primi sette mondi secondo che ha detto il Maestro nel Rauravāgama [76] son pervasi dagli elementi grossi «specifici» [77] e gli altri dagli elementi sottili.

[163-164] *I primi sette mondi son costituiti dagli elementi grossi «specifici», creati da Brahmā, fuori dal suo proprio corpo, nel momento della prima creazione. I mondi rimanenti (son pervasi) dagli elementi sottili, che costituiscono la base del corpo sottile. Gli elementi grossi, nati da quelli sottili, velame dei mondi, e gli elementi sottili, quali l'odore, etc., si sorreggono l'uno coll'altro* [78].

[165-166*a*] Da Kālāgni fino a Daṇḍapāṇi si hanno novecentottanta milioni di leghe. In alto lo spessore del guscio è (come in basso) di diecimilioni di leghe. Dalla superficie della terra fino all'estremità superiore si hanno così cinque-

72. Come fonte di questa opinione J menziona il *Śivadharmottaratantra*. Vedi però *SvT*, X, 608*b*-610.

73. Vedi *SvT*, X, 570*b*-571*a*.

74. Vedi *SvT*, X, 611*b*-614.

75. Il Brahmaloka, il Viṣṇuloka ed il Rudraloka son presieduti rispettivamente da Brahmā, Viṣṇu e Rudra. Vedi *SvT*, X, 615*b*, 617*a*.

76. Vedi sopra, nota 1.

77. Vedi *Sāṃkhya* K., 38.

78. Queste due stanze sono probabilmente una parafrasi di qualche parte del commento di Sadyojyotiḥ. Il senso della seconda non mi è chiaro.

centomilioni di leghe. Il medesimo dicasi della parte inferiore [79].

[166*b*-167*a*] Il diametro della terra – la quale è aurea, rotonda, e si estende fino ai cento Rudra – è così d'un miliardo di leghe. I mantra, mediante cui il Maestro la perfora sono HUṂ PHAṬ. Essa peraltro (è solidissima e) difficile da eliminare [80].

[167*b*-168*a*] I cento Rudra son disposti a dieci a dieci per ogni regione, fuori dell'uovo di Brahmā, che hanno la funzione di sorreggere colla loro propria possanza [81].

[168*b*] Della struttura dell'uovo si è dai Maestri toccato nel Rauravāgama [82] ed altrove colle parole seguenti: «L'uovo è un ammasso di entità, pronto alla manifestazione, decaduto dallo stato di potenza, non senza seminagioni, indiviso. Il guscio superiore dell'uovo, penetrato sia pure in minima parte dall'elemento nigredine, è costituito dall'elemento albedine, penetrato dalla rubedine. La parte inferiore del guscio è essenziata dalla nigredine, penetrata dalla rubedine e priva affatto d'albedine».

[171-177*a*] L'espressione «ammasso d'entità» significa che l'uovo è costituito da un vario insieme, costituito dalle potenze di Śiva, le quali per parte loro, debbono essere tendenti alla manifestazione di esso. Taluno potrebbe tuttavia pensare che la oomorficità appartenga anche alle potenze immerse in Śiva: ed ecco dunque quest'altra espressione, «decaduto dallo stato di potenza». Le potenze così immerse conservano infatti la loro natura di potenza. Affinché poi la oomorficità non sia erroneamente estesa al corpo, ai sensi, etc., ecco l'espressione «non senza seminagioni» [83]. Nel corpo, nei sensi, etc., non è infatti seminagione d'alcunché. Ma (dirà forse alcuno), visto che esso è costituito da un insieme di cose diverse, quali i sensi, il corpo, etc., come

79. *SvT*, X, 617*b*-620.
80. *SvT*, X, 621, 622*a*. La terra, secondo lo *SvT*, è più dura che cemento e difficilmente perforabile perfino dagli dèi.
81. *SvT*, X, 622*b*-645*a*, dove i nomi dei cento Rudra sono elencati ad uno ad uno.
82. Vedi sopra, I e nota.
83. Le quattordici specie delle creature son seminate in varie matrici.

può dirsi che è unico? La risposta a questa domanda è offerta dall'espressione « indiviso », colla quale si mostra chiaramente la sua omogeneità. Senza l'espressione « ammasso d'entità », si sarebbe poi potuto pensare che anche i vari princìpi fossero, ad uno ad uno, oomorfici. « Ma (dirà qui alcuno), nonostante quest'espressione, perché mai non dovrebbe l'oomorficità appartenere al principio (materia), il quale è costituito da un vario insieme di elementi costitutivi, di elementi grossi e sottili? » Colla parola « entità » (noi qui rispondiamo) ci si riferisce ad una struttura formata dai corpi, dai sensi, e dai mondi. Tale la ragione per cui si dice che l'uovo è costituito da un insieme di essi [84].

[177*b*-178*a*] « Tale insieme di vari elementi (potrebbe qui dire alcuno) è proprio tuttavia anche del Signore, che regge il corpo del tutto ». Tutte le varie specificazioni che seguono all'espressione « ammasso d'entità » servono ad escludere questa possibilità. Secondo altri esse adempiono all'ufficio di significare come l'oomorficità non appartiene soltanto ai detti stati [85], ma anche ai vari cammini, pervasi da māyā.

[179*b*-181*a*] I cento Rudra che sorreggono l'uovo di Brahmā testé descritto, hanno, come capi, undici Rudra, risplendenti di luce. Questi son chiamati di nome Ananta, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu e Vīrabhadra [86].

[181*b*-182*a*] *A quel modo che le api circondano il miele o la corona degli stami il fiore del kadamba, così i Rudra di Śiva circondano innumerevoli l'uovo di Brahmā* [87].

[182*b*-183*a*] Lo spazio in cui sono disposti ammonta, secondo il Rauravavārtika, a diecimilioni ottocentocinquantamila leghe [88]. Essi, presieduti da Śrīkaṇṭha, tolgono o dispensano potere ai celesti.

84. E non dall'insieme degli elementi costitutivi albedine, etc. (J).

85. Corpo, etc. (J). Oltre l'uovo della terra esistono, in altre parole, anche altri uovi (quelli della materia, di māyā e della potenza).

86. I nomi qui elencati son tratti da Abhinavagupta dal *MV*, V, 13, 14 e non dallo *SvT*.

87. Vedi *SvT*, X, 660*b*-662*a*.

88. Intendo qui *niyuta* per *ayuta*, 10.000.

[184-185] Secondo il Siddhayogeśvarīmata, di là dall'uovo d'oro, che misura, come si è visto, un miliardo di leghe di diametro, vi sono cento altri uovi, grandi ciascuno il doppio del precedente, fatti d'argento, etc. Essi son presieduti da varie forme del dio Brahmā, viventi ciascuna due volte tanto quello che precede, e via via si dissolvono. Il principio acqua è all'ultimo limite di essi.

[186-190*a*] I princìpi acqua, etc., fino a quello del senso dell'io, sono, partendo dalla terra, progressivamente dieci volte maggiori l'uno dall'altro. Il principio mente è cento volte maggiore di quello del senso dell'io, il principio materia mille volte più del senso dell'io, il principio anima diecimila volte maggiore del principio materia, il principio necessità centomila volte più di quest'ultimo, i princìpi fino alla forza un milione di volte più della necessità, māyā dieci milioni di volte più della forza, la sapienza pura cento milioni di volte più di māyā, Īśvara mille milioni di volte più della sapienza pura, Sadāśiva diecimila milioni di volte più di Īśvara. La pervasione della Potenza si estende ad uno spazio mille miliardi di volte maggiore di quello di Sadāśiva. La Dea Pervasiva pervade infine tutto il Cammino. Di là da esso, secondo le scritture, v'è il principio Śiva, puro, supremo, incalcolabile [89].

[190*b*-191*a*] I princìpi che vanno dall'acqua fino a Śiva, non son veduti da alcuno, senza (il favore di) Śiva [90]. La conoscenza di Śiva è perciò il supremo fattore di liberazione. Secondo ch'è stato da Mahādeva detto nello Svacchandatantra la liberazione non può essere dal vincolato conseguita altrimenti, neppure in virtù di centinaia di conoscenze [91]. La conoscenza di Śiva, per parte sua, non s'invera se non prima si sia ricevuta l'iniziazione di Śiva [92]. Questa può essere di due specie, quanto a dire divina, ossia dovuta a meriti accumulati in nascite precedenti, o umana [93].

89. Vedi *SvT*, X, 668-674*a*.
90. *SvT*, X, 703.
91. *SvT*, X, 705*b*.
92. *SvT*, X, 703*b*.
93. Eseguita da un maestro, secondo le scritture, etc. (J). Vedi *SvT*, X, 704-707*a*.

[191*b*-196*a*] Più in alto dei Cento Rudra, v'ha il mondo di Bhadrakālī chiamato col nome di Jaya e splendente come lo zaffiro. Questo mondo non può essere ottenuto né coi sacrifici, né coi doni, né colle penitenze. In esso vanno quanti sono a Lei devoti, poi che sono stati iniziati al mondo che Le appartiene. Questa Dea dispensa la liberazione, (perfino) con un'iniziazione priva di semenza [94]. Quando (il Maestro) celebra un'iniziazione che conferisca il piano e l'esperienza di Vidyeśvara, l'iniziato va per tale cammino, unificato al mondo anzidetto [95].

[196*b*-198*a*] Più in alto di Bhadrakālī si estende per dieci milioni di leghe Vīrabhadra, risplendente come il fuoco della fine degli evi. Il suo mondo si chiama Vijaya [96]. Coloro, che morti per acqua per vento, per fuoco, per taglio di testa, hanno rivolto in punto di morte, il pensiero a Maheśvara, entrano in tale stato di coscienza divino [97], (nel mondo dello) splendente Vīrabhadra.

[198*b*] Sopra Vīrabhadra, si distende nelle tre direzioni il guscio dell'uovo dell'acqua – chiamato uovo di Rudra – di dieci milioni di leghe di spessore, accomodato a forma d'arcobaleno [98].

[199*b*-200*a*] Il principio acqua è ornato di tredici mondi [99] disposti nello spazio intermedio che va da Bhadrakālī fino a Vīrabhadra [100].

[200*b*-201*a*] Uno di questi mondi è quello della terra, insieme con tutte le sue montagne. Quest'immagine (o ipostasi, *mūrti*) suprema della terra si raggiunge concentrandosi, in punto di morte, sull'elemento sottile profumo [101].

94. Vedi sotto, XV.
95. Trascrizione quasi letterale, qua e là abbreviata di *SvT*, X, 711, 712*a*; 731-735.
96. *SvT*, X, 754, 755*a*.
97. Nel fulgore rudrico, sorto dall'ira di Rudra (J).
98. *SvT*, X, 755*b*-759*a*. Il primo mondo della sfera dell'acqua è dunque Bhadrakālī e l'ultimo Vīrabhadra. In mezzo vi sono altri mondi (J).
99. Compreso quello di Bhadrakālī (J).
100. *SvT*, X, 759*b*-760*a*.
101. *SvT*, X, 761*b*-788*b*. Nel primo pāda della st. 201 leggo *mūrtiṃ* per *bhūmim*.

[201*b*-202] Di là da questo, è il mondo dell'oceano, acquatico, che si ottiene mediante concentrazione sul sapore [102]. Più in alto v'è il mondo di Śrī, che si ottiene quando si muore in luoghi dove Rudra suol scendere per diporto, quali, in special modo, Prayāga, Śrīgiri, etc. [103].

[203-204] Di là da questo è, più in alto, il mondo di Sarasvatī, la dimora di chi possiede la conoscenza del brahman-suono (*śabdabrahman*) [104]. Śrī e Sarasvatī risiedon quivi in una forma conveniente ai Rudra, perché più elevate [105], ed altrove in altra forma, diversa da quella rudrica. Secondo i vari mondi, la Gaṅgā si presenta in più modi, e così pure Śrī o Sarasvatī, secondo che si tratti di Dei o di altre entità [106]. Nell'acqua i signori degli Dei sono otto, da Lakula ad Amareśa [107].

[205-206] Più in alto v'ha il principio del fuoco, dove dimora il fuoco di Śiva. Tale fuoco è raggiunto da coloro che si dànno (in punto di morte) alla concentrazione ignea. In esso principio sono otto Signori di mondi, da Bhairava a Harīndu [108].

[206*b*-208*a*] V'ha, di là da esso, nel principio vento [109], il piano del soffio vitale, diviso in dieci parti [110]. Gli yoghin che, in punto di morte, ne meditano i dieci aspetti ed eseguono la conveniente concentrazione, penetrano in esso, diventati di vento, con corpi eterei. Gli otto Rudra che risiedono nel vento sono Bhīma, etc. fino a Gaya [111].

[208*b*-209*a*] Nel principio etere, v'ha il mondo dell'etere, ottenibile mediante concentrazione sull'etere. Gli otto dèi

102. *SvT*, X, 788*b*-799*a*.
103. *SvT*, X, 799*b*-827.
104. Il *brahman* come suono supremo. Vedi *SvT*, X, 828-852.
105. Rispetto ad altre loro ipostasi.
106. Nel Brahmaloka, p. es., Sarasvatī dà di sé solo un quarto, nel Satyaloka, un ottavo, fra i Gandharva un sedicesimo, etc.
107. Si hanno quindi altri otto mondi, che, coi cinque precedenti fanno tredici (sopra, 199*b*-200*a*). Vedi per i nomi *SvT*, X, 853*b*-854*a* e *MV*, V, 16.
108. *SvT*, X, 855-873*a*; *MV*, V, 17*b*, 18*a*.
109. Leggo *vayāu* per *vāyor*, conformemente a J.
110. I soffi principali son quelli elencati sopra, *Introduzione*, p. 43.
111. *SvT*, X, 873*b*-884. Vedi, per i nomi, oltre che *SvT*, X, 883*b*-884*a*, anche *MV*, V, 18*b*, 19*a*.

che su di esso regnano sono i Rudra da Vastrāpada fino a Sthāṇu [112].

[209*b*-212] Taluni, pur non essendo stati iniziati, vedono gli elementi grossi come identici a Śiva. Costoro, sebbene privi di vera conoscenza, raggiungono, in virtù di questa o quella intensa concentrazione, i mondi della terra, dell'oceano, del fuoco, del vento e dell'etere, fuori dall'uovo. La stessa sorte aspetta coloro che son stati sì iniziati, ma che a causa delle impressioni latenti da cui sono impregnati, non son tali da ricercare il piano supremo. Quanti poi son colti dalla morte in luoghi santi, dove sogliono scendere le appropriate [113] divinità, raggiunto il piano ad esse proprio, si identificano poi via via con Śiva.

[212*b*-214] Tale concezione è stata ripetutamente esposta nel Devyāyāmalatantra. Nel *Kāmikāgama*, dove si descrive il Kashmir, il Signore ha inoltre detto così: « Le creature – poco importa se brāhmaṇi, di casta mista, animali e perfino piante – che si estinguono nel luogo santo di Sureśvarī, diventano esseri rudrici ».

[215] « Sopra la sfera dell'etere e sotto quello del senso dell'io vi sono, o Dea, (così è detto nello Svacchandatantra) (vari) mondi, compresi nei princìpi che vanno dagli elementi sottili alla mente » [114].

[216-220] Tutti i mondi sopradescritti sono abbracciati dalla enorme sfera dell'elemento sottile odore, la quale si estende per centinaia di milioni di leghe ed è di cinque colori [115]. Di là da essa vi sono le sfere degli altri elementi sottili, quali il sapore, etc., ciascuna del conveniente colore. I Signori di queste sfere sono, rispettivamente Śarva, Bhava, Paśupati, Īśa e Bhīma. Se dal suono, etc., si produce l'etere, etc. si deve alla loro volontà [116]. Sopra i detti elementi sottili, signoreggiate da Rudra, Mahādeva ed Ugreśa, sono le sfere

112. *SvT*, X, 885-888*a*; *MV*, V, 20.
113. In modo appropriato al piano della terra.
114. Parafrasi di *SvT*, X, 895*b*, 896*a*. Le seguenti stt. 216-220 sono un riassunto di *SvT*, X, 896*b*-920.
115. « Splendente, rossa, bianca, gialla e verde » (*SvT*, X, 897*b*).
116. Gli elementi sottili, che sono insenzienti, non potrebbero altrimenti essere causa degli elementi grossi (J).

del Sole, della Luna e dei Veda, da cui provengono la Luna ed il Sole (che noi vediamo) ed i vari soggetti sacrificanti. Tali sono, in forma più alta, gli stessi otto corpi di Parameśvara, che in forma inferiore, vediamo star qui nell'uovo di Brahmā, pervasori di tutto [117]. Da essi e non altro fuoriescono, d'evo in evo, la terra visibile e via dicendo.

[221-222] Più in alto delle sfere anzidette [118], è il piano degli strumenti d'azione, costituito dai cinque sensi d'azione, quali la parola, etc. I Signori delle rispettive sfere sono Agni, Indra, Viṣṇu, Mitra e Brahmā. Superiore ad esso piano, è secondo la scrittura, la sfera luminosa dei cinque sensi di conoscenza quali l'udito, etc., i quali sono signoreggiati dalle divinità degli spazi, dal Lampo (*vidyut*), dal sole, da Varuṇa e dalla Terra.

[223-224] Di là dalla detta sfera luminosa, v'è quella dei cinque oggetti dei sensi, e, più in alto ancora, quella del senso interno (*manaḥ*), presieduta dalla luna. La divinità del senso interno (*manodeva*), presiede, in effetti, naturata di eguaglianza signoria piacere, le varie divinità esteriori. Tale la ragione per cui è chiamata col nome di luna, divina, onnipervadente.

[225] Oltre la sfera del senso interno, v'è quello del senso dell'io, causa di tutti i sensi e generata dalla mente. In esso sono gli otto Rudra Sthūla (Sthaleśvara, Śaṅkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa) [119].

[226] Di là dal senso dell'io, è la sfera della mente, dove, come signori, sono le otto stirpi divine, dai piśāca fino agli esseri brahmici [120].

117. Sugli otto corpi (*mūrti*), vedi sopra, VI, nota 37, e sotto, 244*b*-247*a*.

118. Le stt. 221-223 sono una parafrasi di *SvT*, X, 921-929. Nello *SvT* non sono rappresentati i nomi delle divinità presiedenti ai vari sensi, che Abhinavagupta ha attinto da altra opera. Nella stanza 223 Abhinavagupta spiega in modo alquanto specioso come mai la sfera della mente abbia come divinità la luna.

119. Vedi *SvT*, X, 931 segg.. I nomi dei Rudra ricorrono in *SvT*, X, 889 e *MV*, V, 21.

120. Vedi *SvT*, X, 935-971*a*. Le otto stirpi divine sono costituite dai piśāca, dai rākṣasa, dai yakṣa, dai gandharva, dalle divinità connesse con Indra, Soma, Prajāpati e Brahmā (vedi *MV*, V, 23; *SvT*, X, 971*b*-972*a*; cfr. anche sopra, 119, 120).

[227-229] Tali mondi [121] sono i luoghi originari delle dette stirpi divine. Da questi, meditando su Brahmā [122], esse discendono (nell'uovo di Brahmā, etc.) e nascono (d'emissione in emissione). Per comando di Parameśvara, spinte da māyā ed astrette, dalla necessità, esse, si manifestano (in forma grossa) con vari nomi ed aspetti, molteplicemente, nel momento in cui Brahmā, nella sua forma manifesta (*vyaktajanman*) [123], dà inizio ad una nuova emissione – né, ciononostante, abbandonano neppure in parte i loro originari abitacoli.

[230-234] *Com'è stato detto nel* Śivatanuśāstra *dal nostro Maestro* [124], *nel tempo in cui era astretto dall'ufficio (dell'insegnamento):* «*Le stirpi delle otto divinità son (duplici), secondo potenza o secondo manifestazione. Negli stadi inferiori esse si manifestano in forma grossa, munite di corpo. I quaranta mondi* [125] *son simili l'un l'altro circa le fruizioni, lo spazio ed il resto. La divisione di essi in cinque ogdoadi, si deve agli strumenti da cui sono mandati ad effetto. Tali mondi possono essere raggiunti mediante la devozione, lo yoga, la morte (nei suaccennati luoghi santi)* [126], *etc. Il Signore di essi mondi, è il Consorte di Umā* (umāpati) *e non altri, dotato di liberi organi di percezione e d'azione, naturato di sensi trascendenti* (vikaraṇātmā). *Le otto stirpi divine, di cui è qui questione, si presentano, nei piani inferiori alla mente, in varie gradazioni, non altrimenti di quanto accada circa gli organi di senso delle varie creature, i quali sono gli strumenti che permettono l'esatta percezione degli oggetti* [127]. *La possanza di queste otto*

121. Le stt. 227-229 sono cit. letterale di *SvT*, X, 972*b*-975*a*. I mondi in questione sono gli otto mondi della sfera della mente, occupati dalle stirpi divine.

122. « Meditando sul Brahma autogeno, risiedente nel principio mente » (KR, *SvT*, X, p. 399).

123. La lez. *vyaktajanmanaḥ* per *avyaktajanmanaḥ* nel testo edito è confermata da KR, *SvT*, X, p. 399. Nel primo *pāda* della st. 229 leggo *te ca* per *tena* (vedi *SvT*, X, 974).

124. Bṛhaspati.

125. Su cui regnano le varie divinità Lakulin, etc.

126. Per « etc. » s'intende, secondo J, « l'iniziazione appropriata ad un *sādhaka* ordinario (*lokadharmisādhakadīkṣā*) etc. ».

127. I piśāca, etc., vedono, colla vista, anche cose distanti nel tempo e nello spazio (J).

categorie divine che risiedono nei princìpi che vanno dal profumo [128] *fino alla mente aumenta via via d'un'unità* [129]. *Essi son tutti e otto forniti dei poteri soprannaturali di diventar piccoli a loro piacimento, etc.*».

[235-237] Ben consapevole di tutto ciò, conviene dunque che il Maestro, (durante l'iniziazione), purifichi la mente, insieme col puryaṣṭaka ed i sensi [130]. Nella mente, secondo le scritture, v'è anche l'ogdoade dei Signori dell'Ira (krodheśa), azzurrina, costituita da Saṃvarta (Ekavīra, Kṛtānta, Jananāśaka, Mṛtyuhantā, Raktākṣa, Mahākrodha, Durjaya), e, più in alto di essa, quella degli otto Ardóri, vale a dire Balādhyakṣa (Gaṇādhyakṣa, Tridoṣa, Tripurāntaka, Sarvarūpa, Śānta, Nimeṣa, ed Unmeṣa). Di là ancora da questa v'è poi l'ogdoade degli Yoga, composta da Akṛta (Kṛta, Raibhava, Brahmā, Vaiṣṇava, Kaumāra, Auma, Śraikaṇṭha). Tale ogdoade che, secondo lo Svacchandatantra, risiede nella mente, secondo il Mālinīvijaya inside invece nella materia [131].

[238-241*a*] Sopra i due detti ultimi mondi di Umā e di Śrīkaṇṭha, appartenenti all'ogdoade degli yoga, vi sono altri due mondi ancora, signoreggiati sempre da Umā e da Śrīkaṇṭha [132], cui qui accenneremo. Uno di essi è il mondo proprio della Dea Umā, la quale presiede al tutto e d'evo in evo (*pratikalpa*) vien chiamata con nomi diversi. Più in alto si ha il mondo del suo Consorte (*umāpati*), circondato dalle Madri. Costui non è altro che Śrīkaṇṭha, che, nella sua forma suprema, vien chiamato appunto Umāpati.

[241*b*-244] (Le Madri sono) Brāhmī, Māhesvarī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indraṇī e Cāmuṇḍā, rispettivamente gialla, bianca, gialla, turchina, turchina, bianca, rossa, e risiedenti

128. La parola profumo sta qui per « terra », di cui esso è la qualità (J).

129. I rākṣasa hanno così una possanza doppia dei paiśaca, gli yakṣa tripla, etc. etc. (J).

130. Parafrasi di *SvT*, X, 975*b*. Per le seguenti stt. 236, 237 vedi sempre *SvT*, X, 976-983.

131. *MV*, V, 24, 25*a*.

132. Leggo nella st. 238 *saumam* invece di *some* e *tata umāpuram*; e nella st. 239 *tatromāyāḥ puraṃ* per *tatra māyāpuram*. Le stt. 238-241*a* sono un riassunto di *SvT*, X, 984-1018*a*.

a SE, NE, N, S, W, E, SW. Forme parziali di esse son state dal Creatore fatte discendere nel mondo degli uomini. Di esse vi sono anche altre forme supreme, libere, risiedenti nel sommo etere, occupate a venerare il Libero, come quelle che non son altro che Umā in sette aspetti diversi [133].

[244*b*-247*a*] Sopra il mondo di Umāpati vi sono gli otto corpi, presieduti da Śarva, etc., risiedenti quivi in forma suprema [134]. Da essi sono emessi i vari princìpi terra via dicendo. In mezzo ad essi è Śrīkaṇṭha stesso – che prima, in forma di Īśāna, risiedeva sul Monte Meru – il quale, stando sul monte Kailāsa, pervade cogli otto «corpi» tutto l'universo. Coloro che seguono, disciplinati, lo yoga di Śiva, nella forma inferiore, pervasa dagli elementi costitutivi (*saguṇa*), o vedono anche soltanto il suo maṇḍala, (vanno in questo mondo) liberati dalla dualità e dai tre (elementi) [135].

[247*b*-248] Lo yoga si presenta in diversi modi – secondo la posizione predominante o subordinata occupata da questo o quell'elemento costitutivo, la purità o impurità e la gradazione – e, come tale, dispensa frutti diversi. Queste differenziazioni si debbono ai diversi frutti e fruizioni che da esso derivano.

[249-251*a*] Sovrastanti agli otto «corpi» sono i dodici Suśiva – Vāma, (Bhīma, Īśa, Śiva, Śarva, Vidyādhipa, Ekavīra, Pracaṇḍakṛt, Īśāna, Ajeśa, Ananta, ed) Ekaśiva – del colore dello zafferano, tutti fiammeggianti. Sopra di essi è Vīrabhadra, che signoreggia su d'un insieme (di divinità). Chi raggiunge uno stato di unione (*sāyujyam*) con lui, gode insieme con lui. Sopra di questi, si ha l'ogdoade dei Mahādeva, composta da (Mahādeva, Mahāteja, Vāmadeva, Bha-

133. Le stt. 241*b*-244*a* sono parafrasi di *SvT*, X, 1018*b*-1030. Le «madri» sono allo stesso tempo delle repliche femminili degli dèi più importanti (Brahmā, Maheśvara, Kumāra, etc.) e delle ipostasi della potenza di Śiva. Esse sono sette (come in questa lista) o anche otto, coll'aggiunta di Yogeśvarī (o Yogeśī) (vedi p. es. sotto, XXXIII, 3-5; *MV*, III, 14). Sulle «madri» vedi M. TH. MALLMANN, *op. cit.*, pp. 150 segg.

134. A questi stessi «corpi» in forma infima e suprema-infima si è accennato sopra, 216-220. Vedi anche VI, nota 37.

135. Le stt. 244*b*-247*a* sono parafrasi di *SvT*, X, 1031*a* 1038. Il *maṇḍala*, secondo KR, è il maṇḍala di Umāpati (o Śrīkaṇṭha, J).

vodbhava, Ekapiṅga, Īkṣaneśāna, Bhuvaneśa) ed Aṅguṣṭhamātra [136].

[251*b*-253*a*] Abbiamo con ciò finito di esporre il principio della mente, dalle otto stirpi divine fino agli otto Mahādeva. I « corpi », i Suśiva, Vīrabhadra e gli otto Mahādeva sono un'espressione di Umāpati, che presiede al mondo di Śrīkaṇṭha, il quale fa parte degli otto Yoga [137].

[253*b*-260] Fra la mente e la materia è situato il cosiddetto principio degli elementi costitutivi – dove questi, perturbati, generano appunto la mente. Una causa è in grado di generare un prodotto solo se si è in essa verificato un certo squilibrio. La materia, che è naturata da un perfetto equilibrio degli elementi costitutivi, può diventar causa soltanto per virtù di esso squilibrio [138]. « Ma (dirà qui alcuno) la materia, per generare tali elementi non equilibrati, richiede o non richiede una perturbazione? E, se mai la richiede, si va incontro ad un regresso all'infinito ». Tale errore, io rispondo, è solo del Sāṃkhya. Questi, potrebbe, è vero, sostenere che tali elementi (così perturbati) non costituiscono un principio a parte ma sono la stessa materia, ma, in tal caso, dovrebbe pure ammettere che lo stato di equilibrio da esso difeso non è, in realtà, altro che una connessione [139].

136. Le stt. 249-251*a* sono una parafrasi di *SvT*, X, 1039-1045.

137. I mondi contenuti nel principio « mente » sono, secondo KR (*SvT*, X, p. 431), sessantadue, rispettivamente costituiti dalle 8 stirpi divine, dagli 8 Signori dall'Ira, dagli 8 Ardori, dagli 8 Yoga e dagli 8 « corpi », dai 2 mondi di Umā e di Śrīkaṇṭha, dai 12 Suśiva e dagli 8 Mahādeva. Nel primo *pāda* della st. 252 leggo *yad* per *tad*.

138. La materia (*prakṛti*) è costituita dallo stato di equilibrio (o, meglio, di tensione equilibrata) dei tre elementi costitutivi (*guṇa*) *sattva*, leggero, luminoso e piacevole, *rajaḥ*, mobile, dinamico e doloroso, *tamaḥ*, inerte, ostacolatore e stupido. Questi tre elementi costitutivi, negli stati allotropici (*vikṛti*) della materia, non sono mai presenti isolatamente, ma inegualmente mescolati. Lo stato di emergenza dell'elemento *sattva*, limpido e speculare, coincide con una manifestazione sempre più distinta ed evidente, della luce e beatitudine proprie del sé. La concezione di questi tre *guṇa*, caratteristica dei sistemi Sāṃkhya e Yoga, è accettata senza notevoli modificazioni, da tutto il pensiero dell'India. Nel corso di quest'opera i tre termini *sattva*, etc. sono stati da me costantemente tradotti con « albedine », « rubedine » e « nigredine » ed i corrispondenti aggettivi *sāttvika*, etc. con « albescente », « rubescente » e « nigrescente ».

139. Le due affermazioni *a*) che la materia sia costituita dagli elementi costitutivi in stato di equilibrio, di eguaglianza, cioè non perturbati, e che *b*) sia costituita dagli elementi costitutivi in stato di perturbazione

Per noi, invece, la materia diventa causa del principio mente, perturbata che sia dalla volontà del Signore che ad essa presiede – quando cioè gli elementi son perturbati. « Ma (dubiterà qui alcuno) perché non ammettere che tale perturbazione iniziale della materia, dovuta al Signore che ad essa presiede sia appunto il principio mente, ed immaginare invece questo principio intermedio degli elementi costitutivi? » No (io rispondo) (voi non avete bene inteso la faccenda. Gli elementi nel processo causale son tre, ossia) quello che ritiene in sé l'idea di causa [140], lo stato di perturbazione intermedio e quindi, da esso, il prodotto, così come accade a proposito del seme, dell'enfiarsi e del germoglio.

[260*a*-262] Nei tre elementi nigredine, rubedine ed albedine risiedono rispettivamente tre serie di maestri, composte da trentadue, trenta e ventun individui. Forniti di conoscenza, yoga e forza, questi maestri divini si diportano in questo principio, ornati di tre occhi, liberati dai legami (dell'esistenza fenomenica), dediti a favorire le creature [141].

[262*b*-263*a*] Dalla mente [142] fino al principio degli elementi costitutivi vi sono così duecentosette Rudra ed altrettanti mondi, tenendo conto soltanto dei principali e non di quelli secondari ed intermedi [143].

sono contraddittorie. Ammettendo quest'ultima tesi, si viene implicitamente a negare lo stato di eguaglianza o equilibrio, che risulterebbe essere nulla più che una semplice connessione (*saṅgamātram*) fra i detti elementi.

140. Un seme, anche se enfiato, si chiama pur sempre seme (J).

141. Riassunto di *SvT*, X, 1047-1063, dove di questi maestri sono elencati tutti i nomi.

142. La mente nella sua forma dispiegata, da cui provengono tutti i vari princìpi. « Dalla mente » tanto vale dunque quanto « dalla terra » (J).

143. Parafrasi di *SvT*, X, 1064*b*-1065. Questi mondi, secondo l'elenco che ne dà J son così ripartiti: 1 (Ananta) sotto la terra, 6 entro la terra (Kālāgni, Kuṣmāṇḍa, Hāṭaka, Brahmā, Viṣṇu, Rudra); 100 fuori dell'uovo di Brahmā (i 100 Rudra); 1 (Vīrabhadra) proprio a chi li presiede; 9 nell'acqua (Vīrabhadra, che ad essa presiede, e la cosiddetta ogdoade segreta); 9 nel fuoco (Śivāgni e la cosiddetta ogdoade segretissima); 9 nel vento (Prāṇa e l'ogdoade « più segreto ancora del segreto »); 9 nell'etere (Etere e gli otto purificatori); gli 8 « corpi » negli elementi sottili; i 5 mondi dei signori dei sensi d'azione; 5 mondi dei signori dei sensi di conoscenza; 1 (luna) nel senso interno; 9 nel senso dell'io (il signore del senso dell'io e l'ogdoade composta da Sthāṇu, etc.); 32 nella mente (le otto stirpi divine, le otto Ire, gli otto Ardori e gli otto Yoga); 3 (le tre serie dei maestri) nel principio degli elementi costitutivi.

[263*b*] Secondo ch'è detto nel *Śivatanusastra* gli otto yoga risiedono invece nel principio degli elementi costitutivi.

[264-271] « *Di là dalle stirpi* (*divine*) (*così quivi*) *vi sono, nel principio degli elementi costitutivi, gli otto dispensatori dello yoga, cioè Akṛta, Kṛta, Ribhu, Brahmā, Viṣṇu, Kumāra, e, di là da questi, la Dea. Questi esseri sono in possesso d'organi di senso, delle perfezioni di rimpicciolirsi a volontà*[144], *etc., di prodotti, del dispiegarsi della conoscenza*[145] *e degli elementi albedine, etc., nati dalla materia. I detti Dispensatori dello Yoga somministrano agli uomini, dagli elementi ove risiedono, pietà, conoscenza, distacco e potere*[146] *ed i molteplici frutti che da essi derivano. Sopra di essi è il mondo di Śrīkaṇṭhanātha – il Dio stesso risiedente negli elementi albedine, etc. – sostenitore ed unico conoscitore di tutti i mondi. Egli, la mercé della sua potenza sostenitrice, presiede su tutti gli esseri risiedenti nei mondi di Umā, Kumāra, Viṣṇu, Brahmā, Ribhu, Kṛta, Akṛta, etc. Voglioso di riassorbire* (*il creato*) *egli assume qui la forma di* (*Kālāgni*), *il quale è dotato di quattro volti, e, bruciato quattro mondi, procede da capo alla creazione dei mondi delle varie creature. Sotto l'impulso della sua volontà, Rudrāṇī*[147], *naturata dei tre elementi albedine, etc., entra in fase di emissione. Forma secondaria* (anukalpa) *di Rudrāṇī è Vedī*[148]. *In essa Indra, Upendra, Brahmā e, a loro imitazione, i Gandharva, i Yakṣa, i Rākṣasa, i Pitṛ, ed i Muni, sacrificano, in forma secondaria* (anukalpena) *a Paśupati – sicché i sacrifici sono di varie specie* »[149].

144. Le « perfezioni » o poteri soprannaturali principali, ottenuti attraverso lo yoga, sono otto: 1) rimpicciolimento, ossia il potere di divenire piccolo come gli atomi; 2) alleggerimento, cioè il potere di diventare leggero come la lana; 3) appesantimento; 4) immensità spaziale, consistente nel potere di toccare qualsiasi oggetto quantunque distante, come la luna, etc.; 5) volontà irresistibile; 6) supremazia sul corpo e sulla mente; 7) dominio sugli elementi; 8) realizzazione di tutti i desideri. Vedi sulle perfezioni M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1954, pp. 100, 373.

145. Vedi *Sāṃkhya K.*, 46.

146. Leggo *aiśvaryam* per *anaiśvaryam*. Secondo il Sāmkhya, la mente possiede otto attributi, ossia pietà, conoscenza, distacco e potere ed i loro contrari, empietà, ignoranza, attaccamento ed impotenza (cfr. *Sāṃkhya K.* 44, 45).

147. La Dea Umā (J).

148. L'altare del sacrificio personificato.

149. Passo oscuro commentato niente o quasi da J, che si limita a dire come l'altare (*vedī*) sia naturato di potenza d'azione (cfr. sotto, XV,

[272-273*a*] Lo stato di equilibrio degli elementi costitutivi corrisponde al principio materia, sovrastante a quello degli elementi stessi. In questo principio sono Krodheśvara, Caṇḍa, Saṃvarta, Jyotiḥ, Piṅgalasūraka, Pañcānta, Kaikavīreśa e Śikhoda [150].

[273*b*-275] « *La selva* [151], *la sede delle anime, la materia, la radice, l'elemento principale, l'immanifesto, la causa degli elementi costitutivi: tutti questi son sinonimi del principio che nasce di māyā. Tutte le anime, offuscate da macchie innate o avventizie, e tutti i Rudra che son ivi locati, fruiscono delle fruizioni nate da esso principio, taluni con organi di senso offuscati, dischiusi o venuti meno, ed altri con organi trascendenti* ».

[276-277] *Gli organi di senso offuscati son quelli presieduti da Akṛta ed impotenti pertanto a svolgere i loro uffici. Quelli « dischiusi », di cui si fa cenno nella scrittura* [152], *sono quelli che percepiscono i loro particolari oggetti, in tutta chiarezza. Gli organi di senso venuti meno son quelli che, distrutti nella grande dissoluzione, non son poi rinati nella (successiva) emissione. Quelli poi chiamati col nome di « trascendenti » (lett. privi di organi di senso) son quelli che dipendono unicamente dalla volontà. Tali sono pure i loro oggetti* [153].

[278] Nel principio anima sono i nove contentamenti (*tuṣṭi*) e le otto perfezioni (*siddhi*). Altrettanti sono i mondi relativi. In esso sono anche gli otto mondi concernenti i poteri di rimpicciolirsi a volontà, etc.

[279] Il contentamento consiste nell'appagarsi di una cosa irreale, pensando che sia la realtà; la perfezione nell'idea che ciò che dev'essere fuggito sia invece da ritenere ed eleggere.

401*b*-404) e che Paśupati consiste qui nel liṅga esteriore, visibile (*bāhyaliṅgarūpaḥ*). Il primo *anukalpa* è commentato da J con *gauṇī mūrtiḥ*. Un sacrificio *anukalpena* è apparentemente un sacrificio non eseguito secondo la regola ideale (*kalpa*) ma secondo un metodo leggermente inferiore (*anukalpa*).

150. L'elenco di questi nomi (che ricorrono con qualche variante nello *SvT*, X, 1067) è stato da Abhinavagupta tratto dal *Rauravāgama*, *Vidyāpāda*, IV, 17.

151. Anche le stt. segg. son tratte dal *Śivatanuśāstra*.

152. Nel *Śivatanuśāstra*, qui commentato.

153. Di quattro specie, come i sensi (J).

[280] « *Dei nove tipi di contentamento (così è infatti stato detto da Kapila) quattro sono interni, cioè la natura, gli strumenti, la buona sorte, e cinque esterni, dovuti all'astinenza dagli oggetti dei sensi.*

[281] *Le otto perfezioni sono il ragionamento, l'istruzione orale, lo studio, la triplice soppressione del dolore, l'acquisto di amici e la liberalità. L'uncino della perfezione è triplice ed è da noi stato già esposto* » [154].

[282-286*a*] Di là dai poteri di rimpicciolirsi a volontà, etc., sono le tre serie dei maestri e discepoli [155]. Il numero tre si deve anche qui all'influenza dei tre elementi costitutivi. Sopra di esse serie sono le otto divinità (*vidyā*) [156] che presiedono ai canali *iḍā*, etc. L'anima possiede infatti una potenza naturata di suono (*nāda*), la quale tende (per natura) ad uscire fuori da sé (*prasara*) [157]. L'anima, per noi, non è infatti una realtà inattiva. La facoltà d'agire e produrre è cosa propria di un soggetto agente ed operante (e non d'un oggetto insenziente, quale la materia). Anche coloro secondo cui l'anima è inattiva son del resto costretti ad ammettere che la materia può procedere alla creazione dei vari prodotti soltanto se essa anima coopera. Se così non fosse, tutto l'edificio del Sāṃkhya verrebbe meno [158]. Nell'anima è perciò insita una potenza che dà origine a tutti i vari prodotti. Questa, a sua volta, si realizza in tutta la sua pienezza assumendo le forme anzidette [159].

154. *Sāṃkhya K.*, 51, 52. Gli elementi che ostacolano (cioè l'uncino) le perfezioni sono gli impedimenti, le incapacità ed i contentamenti.

155. Vedi *SvT*, X, 1074-1086, dove dei detti maestri e discepoli sono indicati i vari nomi. Essi sono divisi in tre gruppi composti da 22, 25 e 20 elementi. Il gruppo di venticinque è quello dei Ṛṣi.

156. Traduco secondo J, che commenta *vidyā* con *adhiṣṭhātṛdevatā*.

157. La presenza di queste divinità nel principio anima è, secondo Abhinavagupta, dovuta a questo, che l'anima è una realtà attiva, naturata di una potenza che assume via via forme sempre più grosse, corporee. Vedi sui canali sopra, VII, 66*b*, 67*a*.

158. J cita in questo proposito *Sāṃkhya K.*, 21: « L'unione dell'anima colla natura ha per iscopo la visione, mentre l'unione della natura coll'anima è diretta all'isolamento. Il congiungersi di entrambe è paragonabile a quello di uno zoppo e di un cieco; da tale unione è poi causato il processo creativo ».

159. Le otto divinità che presiedono ai canali, etc. (J).

[286*b*] Sopra gli otto canali, vi sono, secondo le scritture, gli otto elementi che determinano il corpo sottile (*vigraha*) [160].

[287] *Questi elementi, risiedenti nel principio anima, sono l'effetto, la causa, il piacere, il dolore, la conoscenza, ciò che è da realizzare* (sādhya), *lo strumento, il principio realizzatore.*

[288-289*a*] Di là dagli otto elementi summentovati, si ha il mondo delle dieci qualità del corpo (grosso) (*dehadharma*), vale a dire il non nuocere ad alcuno, la verità, il non rubare, la castità (*brahmacaryam*), l'onestà, l'essere immune dall'ira, l'obbedienza al Maestro, la purità, il contentamento, la rettitudine [161].

[289*b*-291] Sempre nel principio anima v'è poi il cosiddetto mondo dei legami del corpo, costituito da sedici elementi, dal senso interno fino all'odore [162]. Di là da esso, vi sono le otto qualità della mente [163], le tre forme del senso dell'io [164], le tre specie di legami, che ostruiscono la strada della liberazione, quelli avventizi, dal desiderio in poi, quelli concernenti Gaṇeśa e quelli attinenti ai Vidyeśvara [165].

[292-293] Tutto ciò che è altro dal già descritto Śiva supremo, bello della libertà della coscienza, la quale è suprema non dualità, è qui chiamato col nome di legame. La nescienza della sua natura propria compare dunque in Parameśvera, poi ch'Egli – sebbene (sempre) pieno e perfetto – si è così fenomenizzato in anima. Le varie anime, diverse le une dalle altre derivano in effetto da tale (nescienza).

[294] Tutti i legami su esposti e non esposti – i cui caratteri son stati cioè esposti in altre scritture – debbono essere, senza eccezione, purificati nel principio anima. Effetto di tale purificazione è la liberazione dall'esistenza fenomenica [166].

160. Presso a poco, gli archetipi divini degli otto elementi che formano il corpo sottile. Vedi *SvT*, X, 1088*b*, 1089.

161. Vedi *SvT*, X, 1090, 1091.

162. I cinque elementi sottili, i dieci sensi d'azione e percezione ed il senso interno. Vedi *SvT*, X, 1092-1094. Nel quarto *pāda* della st. 289 leggo *manaḥ* per *punaḥ*.

163. Pietà, conoscenza, distacco, potere ed i loro contrari. Vedi *SvT*, X, 1095*b*-1096*a* (sopra, nota 146).

164. Rubescente, albescente e nigrescente. Vedi *SvT*, X, 1096*b*, 1097*a*.

165. Vedi *SvT*, X, 1099*b*-1104.

166. Parafrasi di *SvT*, X, 1105.

[295-298*a*] Sopra l'anima, v'è il principio della necessità, dove risiedono i dieci Śaṅkara, lucenti come l'oro. Nel principio tempo, candidi, sono invece i dieci Śiva. Le divinità che fan corteggio ad ognuno di costoro ammontano al numero di dieci milioni sedicimila [167]. Nel principio attaccamento v'è il mondo degli (otto) Vīreśa e quello dei (dieci) maestri e discepoli [168]. Il mondo proprio della Sapienza Impura è tutto risplendente di nove potenze, da Vāmā a Manonmanī [169]. Nella forza è il mondo altissimo dei tre Mahādeva [170].

[298*b*-300] Di là dalla forza, si ha māyā, la quale contiene tre cavità, tenendo conto solo delle principali [171]. Essa è bucherata da un numero infinito di matrici. In māyā secondo il *Śivatanuśāstra* sono gli otto Mahādeva, (da Mahatejaḥ) fino ad Aṅguṣṭhamātra, presiedenti ciascuno ad una ruota. La stessa opinione è mantenuta nel *Mālinīvijaya* [172].

[300*b*-301*a*] I Rudra Vāma, etc., risiedenti, secondo il *Mālinīvijaya* [173], nel principio anima [174], etc., sono locati, secondo il Śivatanuśāstra, nel principio māyā. L'ultimo di essi, secondo quest'opera, è Ananta [175].

[301*b*-302] Questi Rudra son conosciuti e raggiunti da coloro che osservano il voto del cranio [176], che offrono in sacrificio la propria testa, che fanno penitenze estreme, che dànno sicurezza a tutti, che osservano il voto della lama

167. Vedi *SvT*, X, 1106-1112.
168. Nel quinto *pāda* della st. 296 leggo con J, *paraṃ* per *puraṃ*.
169. Vedi per i nomi, sotto 338*b*, 339*a* e XV, 305-306.
170. Le stt. 296*b*-298*a* sono parafrasi di *SvT*, X, 1113-1119.
171. Vedi sotto, 317. Di māyā vi sono tre piani o aspetti diversi, grosso, sottile e supremo. La māyā inferiore è il cosiddetto « nodo ». L'aspetto intermedio è costituito del principio māyā non perturbato. L'aspetto più alto è māyā come potenza, identificata con Vāgīśvarī, la Dea della Parola, secondo il detto che « La parola generò tutti i mondi » cfr. sotto, XVII, 8*b*-10*a*. L'aspetto di māyā discusso nelle stt. 298*b*-321*b* è quello inferiore, perturbato, il « nodo ». Il nodo ed il principio māyā, come vedremo, sono chiamati da Bṛhaspati col nome di cavità di māyā (*māyābilam*) e di caverna (*guhā*) rispettivamente.
172. *MV*, V, 28, 29.
173. *MV*, V, 25*b*, 26*a*.
174. Con « etc. » si allude al principio attaccamenti, frequentemente computato insieme coll'anima.
175. L'ultimo di essi, secondo il *MV*, è invece Ekavīra.
176. Probabilmente di portare o di meditare su un cranio.

della spada[177]. Gradatamente costoro raggiungono poi il piano dove, secondo le Scritture, risiede Ananta.

[303-306] *Secondo ch'è detto nel* Sivatanuśāstra, «*sopra (il piano dei detti Rudra) è la sede del Dio Ananta, autore delle operazioni di mansione emissione riassorbimento e portiere delle matrici e di māyā*[178]. *Le qualità, le proprietà di rimpicciolirsi a volontà, etc., le conoscenze, le gioie dell'ascesi, gli yoga, tutte queste cose costui dispensa agli uomini traendole via via dalla cavità di māyā. Tutti i Rudra, fino ai Cento Rudra, etc., capeggiati da Ananta, ricevono, per opera della sua potenza, un'infervorazione delle loro rispettive forze e le lampade delle loro qualità*[179], *illuminano la tenebra della caverna. Egli, presiedendo alla natura, crea il mondo, per comando di Śiva. La potestà di Śiva, (direttamente o indirettamente) si estende infatti alle due correnti*[180], *pura ed impura*».

[307-316] «*Coloro che son locati innanzi agli altri, in tale piano altissimo, ornato dalle qualità proprie di Śiva, effettuano le operazioni di emissione, mansione e riassorbimento del mondo, che va da Ananta in poi. (Tale piano) è chiamato la cavità di māyā. Più in là v'è la caverna la quale è la matrice dell'universo*[181]. *Il nome di utero si deve a questo, che (le varie cose della realtà) nascono (appunto) nelle matrici di essa, le quali, piene di molteplici desideri, tengon dietro alla perturbazione generata dalle potenze del Signore*[182]. *Quando il Signore è preso da desiderio per questa Dea, che tien dietro alla sua volontà, nascono da ogni suo utero le varie creature, quali la natura, etc. La sottigliezza di queste matrici è estrema*[183], *né, v'ha, di esse, nelle scritture, limite o numero. A quel modo che nell'unico corpo d'una fortezza sono aperte molteplici feritoie, così nell'unica torretta di māyā si schiudono (molteplici)*

177. Vedi su questo voto Kane, *HDh*, V, 1, p. 266 (cfr. anche sotto, XV, 540-545 e nota). Questa stanza è il riassunto di alcuni versi di Bṛhaspati, citati da J, VIII, p. 208.

178. Vedi sopra, 298*b*-300, nota.

179. Onniscenza, etc. (J).

180. Il mondo o cammino puro e quello impuro.

181. Cioè māyā come principio.

182. Vedi sotto, IX, 148, 149.

183. Māyā è per definizione invisibile a causa dell'estrema sottigliezza (*saukṣmya*). Cfr. Bhoja, *Tattvaprakāśa*, III, 1, commento.

matrici. Nascosti l'un l'altro da pareti – mayici tramezzi sottili –, invisibili, risiedono quivi, ad ogni cavità, innumerevoli Rudra, felici, chi in stato d'unione (sāyujya), *chi di contiguità* (sāmīpya), *chi di comunanza di mondo* (sālokya). *Tale principio, secondo ch'è stato insegnato dai Maestri, vale per gli abitatori d'ogni mondo* [184]. *Le parole di tutti i Siddha, quante sono e pronunciate per quanto tempo si voglia non basterebbero, ad elencarli. E neppure, a causa dell'infinità delle matrici, è qui detto il numero delle correnti* [185]. *Le altre correnti sono perciò* [186] *da ritenere simili, nella struttura e nelle prescrizioni, a questa che abbiamo esposto, la quale comincia cogli inferni e termina* (*con Ananta*), *il portiere. La natura e l'efficienza finita sono una trasformazione di māyā* (*e son pertanto pervase da essa*). *Parimenti le trasformazioni peculiari alla natura ed alla forza* [187] *son tessute, contessute, pervase, misurate, empite, abbracciate da esse*».

[317] Dentro di māyā son tre cavità (*puṭa*) [188]. Nell'inferiore sono sei Rudra, nella mezzana uno e nella superiore cinque. I Rudra così descritti son dunque dodici.

[318-319] *I sei Rudra sono Gahana, Asādhya, Harihara, Daśeśāna, Trigala, Gopati. Il Rudra di mezzo è Ananta. I cinque Rudra sono Kṣemeśa, Brahmaṇeśa, Vidyeśa, Viśveśa, Śiva. I membri di questi due gruppi di cinque e sei Rudra, risiedenti nella cavità, possono cambiare di posto. Ananta, invece, risiede di regola nel mezzo.*

[320-321*a*] *Secondo ch'è detto nel* Mataṅgatantra, *il nodo di māyā è pervaso da sei e sei Rudra locati nelle cavità dei* (*due*) *gusci* (kapāla) *di sotto e di sopra e, nel mezzo, da otto Rudra, riportati nelle otto regioni* [189]. *Secondo il* Trikasāra, *nel nodo di māyā sono invece sei cavità.*

184. Apparentemente, i tre (o quattro) gradi di *sayujya*, etc. su di cui vedi sotto, XXVIII, 237*b* segg. e nota preliminare.

185. Le correnti da cui provengono le sacre scritture.

186. Rispettivamente la mente e la sapienza impura, insieme coi loro prodotti (J).

187. La conseguenzialità non è chiara.

188. Vedi sopra, 298*b*. Questa e le due stt. seguenti sono una parafrasi di *SvT*, X, 1122*b*-1131.

189. *Mataṅgatantra*, I, VIII, 67-88. Ho seguito, nella trad., la lez. del Ms. G, che è senz'altro quella corretta.

[321*b*] *Questa realtà (da noi descritta) è il cosiddetto nodo, il quale è un prodotto di māyā* [190]. *Di là da esso è il principio māyā.*

[322-324] *Il principio māyā è onnipervadente, profondo senza forma, luogo della dissoluzione di tutte le cose. In esso non v'ha ripartizione in mondi, la quale concerne perciò solo il nodo. Il Signore del principio māyā è sempre Ananta, il quale, dopo esaminato le anime limitate, sorte contemporaneamente, perturba māyā, la quale comincia a generare, attraverso le sue infinite cavità* [191]. *Lo spiegarsi dei prodotti offuscatori, dalla forza alla terra, è, perciò innumerevole, molteplice. Māyā è invece una, indivisa.*

[325] Infatti, com'è stato detto nel *Mālinīvijaya* [192], di uova della terra e della natura non è numero; quelle invece di māyā e della potenza sono uniche.

[326] In māyā sono i legami, di cui s'è già fatto questione [193], i cinque (Rudra chiamati col nome di) Praṇava, gli otto (Rudra chiamati) Mezzi di Conoscenza, la famiglia del Veggente [194], e la matrice (di tutto), la Dea della Parola (*vāgīśvarī*). Una volta che si è nati in essa [195], non più si rinasce.

[327] Gli enti che sono nei gradini più bassi del cammino, purificati in occasione dall'iniziazione, son tutti presenti accanto ad Ananta [196].

[328-329*a*] *I cinque Praṇava sono Sādhya, Dhātā, Damaneśa, Dhyāna e Bhasma. Gli otto Mezzi di Conoscenza sono Pañcārtha, Guhya, Rudrāṅkuśa, Hṛdaya, Lakṣaṇa, Vyūha, Ākarṣa ed Ādarśa* [197].

[329*b*-330*a*] Queste entità preposte al principio māyā son dotate, tutte quante, di non ostacolato potere, e, fornite di

190. Māyā perturbata, in stato di squilibrio.
191. Questa st. è probabilmente una citazione dal *Śivatanuśāstra*.
192. *MV*, II, 49, 50*a*.
193. Vedi sopra, 291. Questa stanza è una parafrasi di *SvT*, X, 1131*b*-1132.
194. Vedi sopra, 282.
195. Per virtù di mantra, etc. (J).
196. Il prodotto è presente, in forma sottile, nella causa (J).
197. Vedi *SvT*, X, 1133, 1135*a*.

corpi essenziati di māyā, fruiscono ciascuna le fruizioni a loro appropriate [198].

[330*b*-332*a*] Alla fine della dissoluzione, essi son riassorbiti da Ananta e, al principio d'un nuovo giorno (creativo), di nuovo svegliati mercé un altro Ananta [199]. Immersi dentro di māyā, essi pensano tuttavia, presumendo, sciocchi, di essere liberi, che quest'altro Ananta si sia risvegliato dal sonno (come essi) e che essi (e non Lui) son la causa (delle operazioni di emissione e riassorbimento) [200].

[332*b*-337*a*] Di là da māyā (come principio), v'è māyā come Dea, colei che confonde ed offusca le creature. Essa è una potenza del Dio degli Dei, la sua capacità di compiere le cose più difficili ed inverosimili. Essa, amica e avversaria, trae in inganno le menti dei loici, che disputano quaggiù «questo è così» «questo non è così»; e, facendo abbandonare il retto cammino agli sprovveduti che non son devoti al maestro, al dio, al fuoco ed alle scritture, li porta per mali sentieri. Coloro che seguono cattive argomentazioni e disamine e cercano sostegno in freddi ragionamenti (*śuṣkatarka*), tutti costoro māyā trae in inganno, speranzosi di raggiungere la liberazione dov'essa non è. Essa māyā, una volta recisa dalla spada dell'iniziazione di Śiva e dalla spada della conoscenza di Śiva non mette (tuttavia) più radice. Per reciderla non v'è altro mezzo che questo [201].

[337*b*-338*a*] Sopra la Grande Māyā, v'ha la Grande Sapienza, pura, la Mātṛkā, la Dea della Parola. In essa son nove mondi, presieduti da Vāmā etc.

[338*b*-339*a*] *I nomi di queste potenze – fornite tutte di tre occhi e di color giallo – sono Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kālavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathanī, Damanī e Manonmanī.*

[339*b*-340] I mantra principali che risiedono nel principio Sapienza ascendono al numero di settanta milioni. Ognuno

198. Vedi *SvT*, X, 1137.
199. « Altro rispetto alle dette entità preposte a māyā » (J).
200. Le stt. 330*b*-332*a* sono una parafrasi di *Mataṅgatantra*, VIII, 73 segg.
201. Le stt. 332*b*-337*a* sono una parafrasi di *SvT*, X, 1138*b*-1142*a*, con qualche ampliamento.

di essi è fornito di un corteggio formato da centomila (e più entità)[202]. I mondi hanno quivi forma di loti. Le entità che signoreggiano sui detti settanta milioni di mantra sono le sette Vidyārajñī, Triguṇī, etc.[203].

[341-344] Sopra il principio Sapienza, è il principio Īśvara, dove sono otto mondi, da quello di Śikhaṇḍin a quello di Ananta, via via superiori. Gli otto Vidyeśvara che su di essi signoreggiano sono Śikhaṇḍin, Śrīkaṇṭha, Trimūrti, Ekanetra, Ekarudra, Śivottama, Sūkṣma, Ananta. Essi risiedono in piani via via sempre più alti. Il duce che su di essi impera è l'ottavo, Ananta, oggetto di meditazione e d'adorazione da parte di tutti gli altri. Gli altri sette sono i duci dei trentacinque milioni di mantra principali che risiedono (nel principio Īśvara). Tale la ragione per cui son chiamati Vidyeśvara (lett. Signori delle vidyā), sovrani universali[204].

[345-352*a*] *Val qui la pena di leggere quanto il Maestro ha detto nel* Śivatanuśāstra *ed altrove*[205]. «*Il dio* (*Ananta*), *risiedente, insieme colle sue otto potenze, in cima alla caverna, bucherata da centinaia di matrici, provvede all'emissione, da māyā fino agli inferni, assegna i Rudra ai loro propri uffici ed estrae gli uomini, grazie a Manonmanī. Egli risiede, indifferente, in mezzo ad essi*[206]. *Questi*[207] *da lui infiammati, son presi dal desiderio di vedere la suprema realtà. Ananta, poi, incaricato* (*come s'è visto*) *da Śiva d'occuparsi soltanto delle anime limitate, che si muovono nei sentieri inferiori dell'essere, una volta che ha adempiuto all'ufficio commessogli dal Signore, si dissolve* (*nella coscienza*) *insieme con decine e decine di*

202. Centoundicimila, secondo *SvT*, X, 1149*a*. Il testo del primo pāda della st. 340 è forse corrotto (*ayuta* per *arbuda*?).

203. Le stt. 337*b*-340 sono una parafrasi di *SvT*, X, 1142-1150. Nell'ultimo *pāda* della st. 340 *arbuda*, secondo J, è usato da Abhinavagupta nel senso di *koṭi*.

204. Le stt. 341-344 sono essenzialmente una parafrasi di *SvT*, X, 1151-1162.

205. Le stt. 345*b*-353*a* sono una citazione (qua e là abbreviata, come risulta dal commento di J) del *Śivatanuśāstra*. Per « altrove » si intende secondo J, il commento di Bṛhaspati al *Rauravāgama* (*Ruruvārttika*).

206. Il pronome « essi » (*teṣu*) può riferirsi tanto agli uomini quanto agli altri sette Rudra.

207. Vedi la nota precedente.

milioni di mantra, e, al suo posto, subentra Sūkṣmarudra. Il Signore, infine, facendo segno del suo favore un'anima limitata, mai vista prima (apūrvam) [208], *la mette al posto di Śikhaṇḍin. Gli otto Vidyeśvara si succedono così via via ed ogni volta che uno di essi subentra* [209] *al posto del più anziano, questi si dissolve (nella coscienza portando con sé) innumerevoli creature. Tutti e otto, poi, assisi su loti immacolati, ornati da otto potenze, tengon fiso lo sguardo sul Dio* [210] *che siede loro nel cuore, la causa suprema. Essi contemplano, nel loro cuore, il Beato Ananta, la causa pacificata, e son contemplati a loro volta dai settanta milioni di mantra, puri.*

[352*b*-355] *L'esistenza fenomenica* (bhava) *va da māyā fino agli inferni. La regione della non esistenza* (abhava) *va da Ananta fin dove giunge l'attività delle qualità pure di Śiva. Anch'essa tuttavia è da abbandonare. Anche in questo stadio, infatti, si è incaricati da Śiva di far questo o quello nell'interesse delle anime da favorire. Ora uno desidera la fine di quest'incarichi. La parola non-esistenza si deve a questo, che tale stato non esiste nel mondo inferiore. Nel Signore i comandi e nelle anime perfette* (siddha) *i vari servizi (ad un certo punto) infatti dileguano, né più né meno che la corazza* [211]. *Una volta realizzato (il piano di) Śiva, chiamato col nome di trascendente all'esistenza* (atibhava), *esistenza e non esistenza (perdono ogni significato), assolutamente indifferenti* [212] ».

[355*a*-357*a*] Nel principio Īśvara sono, secondo la scrittura, i quattro mondi concernenti la virtù, la conoscenza, il distacco e il potere, noti col nome di « cerchia della forma ». Più in alto di essi, v'ha, secondo i Maestri, la cerchia « sottile », formata dai tre mondi Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī [213] ».

208. Oppure « in modo mai visto prima ».

209. Nel quarto pāda della st. 349 leggo *yānti* per *yāti*. *Yānti* è anche la lez. accettata da KS, *SvT*, X, p. 494.

210. Secondo J, Paramaśiva. Mi sembra però che si tratti di Ananta, nella sua forma suprema, « diventato Īśvara », come dice KR, *SvT*, X, p. 495. Vedi anche sopra 343*b*.

211. Il velo, l'ostruzione di māyā (J).

212. Le tre stanze 352*b*-355*a* son tratte, quasi sicuramente, dal *Śivatanuśāstra*, come le precedenti. I termini *bhava*, *abhava* ed *atibhava* son presi da una formula dei *Pāśupatasūtra* (40-44), già ricorrente nel *Taittirīya Āraṇyaka*, X. Vedi sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota.

213. Parafrasi di *SvT*, X, 1163, 1164.

[357*b*-368*a*] Sopra di Īśvara, v'è il principio Sadāśiva, dove, ornata dei due poteri di conoscenza e d'azione, v'è la cosiddetta « cerchia pura ». Di là da questa, è la cosiddetta « cerchia della sapienza », sfolgorante delle due potenze d'essere e non essere, sovrastata, a sua volta, dalla « cerchia della potenza », che prende il nome di « cerchia dei mezzi di conoscenza ». Di là da essa, ornata da Tejasvī e Dhruveśa, v'è la cosiddetta « cerchia ignescente », sovrastata da una (seconda) « cerchia dei mezzi di conoscenza », contenente quattro mondi, oltre la quale è la « cerchia purissima », abbellita da tre mondi. Di là da questa è poi « la cerchia di Śiva », contenente un mondo soltanto. Più in alto v'ha ancora la cosiddetta « cerchia della liberazione », dove risiedono undici Rudra, sovrastata dalla « cerchia fissa », ornata da un solo mondo. Sopra la « cerchia fissa » è la « cerchia della volontà », la casa della volontà del Signore, nella quale (identiche a) Śiva risiedono tutte le entità (da Sadāśiva alla terra) [214]. In essa è un mondo soltanto. Di là da essa è la cosiddetta « cerchia degli svegliati », ornata da otto Rudra presiedenti le otto regioni. Più in alto ancora di essa è la grande « cerchia delle regole », provvista di cinque mondi, la quale (come del resto, *mutatis mutandis* anche le altre) abbraccia tutti gli infiniti piani ad essa inferiori. Sopra di essa è la « cerchia di Suśiva » ov'è il grande mondo di Sadāśiva, dov'Egli appunto risiede. Mentre la conoscenza e l'azione, siedono alla Sua destra e sinistra, la potenza suprema di volontà grazie a cui egli compie le cinque operazioni di emissione, etc., Gli sta in seno. Egli è circondato dai cinque brahman, dai sei membri, dagli otto Rudra, chiamati Sakala, etc., dai dieci Siva e dai diciotto Rudra [215].

[368*b*-373*a*] *I cinque brahman sono Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa, Īśāna* [216]; *i sei membri il cuore, il capo, il ciuffo, la corazza, l'occhio ed il missile* [217]; *gli otto Rudra*

214. Tale l'interpretazione di J.
215. Parafrasi di *SvT*, X, 1165 segg.
216. Vedi sopra, I, 18, nota; sotto, XV, 203*b*-206*a*.
217. Vedi sotto, XXX, 41*b*.

Sakala, Niṣkala, Śūnya, Kalāḍhya, Khamalaṅkṛta, Kṣapana, Kṣayānta, Kaṇṭhyauṣṭhya; i dieci Śiva, cominciando dall'oriente, Oṃkāreśa, Śiva, Dīpta, Kāraṇeśa, Daśeśa, Suśiva, Kāleśa, Sūkṣmarūpa, Sutejaḥ, Śarva; i diciotto Rudra, Vijaya, Niḥśvāsa, Svayambhū, Agni, Vīra, Raurava, Mukuṭa, Visara, Candra, Bimba, Pragītavān, Lalita, Siddharudra, Saṃtāna, Śarva, Para, Kiraṇa, Pārameśvara. Dai detti Rudra e Śiva, discendono, secondo la scrittura, conoscenze che portano i loro stessi nomi [218].

[373b-376] *Il seggio di Sadāśiva è un candidissimo loto d'innumerevoli petali, cinto da settanta milioni di mantra, dalle potenze dei Rudra, Vibhu* [219], *etc., Vāma, etc., dalle potenze Tārā e via dicendo. Le potenze ed i Rudra che formano il corteggio (e circondano) il seggio di Sadāśiva, come pure i singoli corteggi di quest'ultimi, ad uno ad uno, ammontano ad innumerevoli migliaia di milioni di entità. I Rudra che risiedono nella detta cerchia sono esenti dalla maculazione di māyā, onniscienti, pieni di tutte le potenze e dediti unicamente all'adempimento dei loro uffici: adempiuti i quali, essi, pacificati, diventano identici a Śiva, esenti ormai da ogni nascita* [220].

[377-378] Di là dalla cerchia di Sadāśiva, v'ha la cerchia del punto, tutta sfolgorante, dove, su di un loto scintillante come la luna, siede Śiva «trascendente alla quiescenza», ornato dalla sua potenza che tiene abbracciata, cinto dal corteggio dalle quattro forze, cessazione, etc., circondato da innumerevoli Rudra e Potenze e da decine di milioni di mondi [221].

[379-380] Secondo ch'è detto nel *Mataṅgatantra*, il nome di punto si riferisce tecnicamente al principio più alto di tutti, la cosiddetta «lisi» [222]. La fruizione ha, da parte sua,

218. I rispettivi Āgama dello Scivaismo dualistico e dualistico-non dualistico. Vedi sopra, I, 18 e nota.

219. Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyēṣṭhā, Raudrī (vedi, p. es., *MV*, VIII, 65).

220. Vedi *SvT*, X, 1201-1213. Nell'ultimo pāda della st. 376 leggo, conformemente a *SvT*, *'punarbhavinaḥ* per *punarbhavinaḥ*.

221. Parafrasi di *SvT*, X, 1214b-1219a. Sul «punto», etc., vedi sopra, VI, 161-167.

222. Vedi *Mataṅgat.*, I, 2, 14; 3, 19-21; 32, 33a; 7, 32, 33. Secondo questo tantra, Parameśvara è fornito di tre aspetti principali, lisi (*laya*),

come oggetto il quadruplice corpo splendente, dispogliato e inviluppato [223].

[381-382] Il corpo di Sadāśiva è sì (come il nostro) formato dai princìpi terra, etc., ma tuttavia, per la sottigliezza estrema delle forze cessazione, etc., e l'essere esse risolte nel suo immenso sfolgorante conoscere, sfugge alla percezione. A quel modo che nell'oro, in cui gli atomi predominanti son quelli ignei, quelli terrestri non appariscono distintamente, così (gli atomi terrestri, etc.) presenti nel corpo dei Rudra, di su e di giù (sfuggono alla percezione, nascosti dal loro sfolgorante conoscere).

[383-389] Sopra il punto, si ha la mezzaluna, che contiene cinque kalā benigne, chiamate Jyotsnā, Jyotsnāvatī, Kānti, Suprabhā e Vimalā. Di là da essa è l'ostruente, dove sono, secondo la scrittura, altre cinque kalā, ossia Rundhanī, Rodhanī, Roddhrī, Jnānabodhā e Tamopahā. Il punto, etereo, fornito di quattro kalā (*catuṣkala*) ha, secondo le scritture, la durata d'una mezza mora, la mezza luna d'un quarto di mora e l'ostruente d'un ottavo. L'ostruente è così chiamata perché ostruisce (la via) ai dei Brahmā, etc., e dev'essere perciò superata. Trapassato l'ostruente si entra nel mondo sommo (chiamato) Sādākhya, dove risiede, in forma suprema, Sadāśiva, il cui gran corpo è formato dai cinque mantra. Questa forma suprema di Sadāśiva situata di là dalla mezzaluna, dall'ostruente e dal punto, è il grande suono, non dissimile da un filamento di loto, circondato da magni viri [224]. Nella regione a Lui propria son cinque mondi, quattro nelle quattro direzioni, ed un quinto nel centro e cinque principali divinità, Indhikā, Dīpikā, Rodhikā, Mocikā ed Ūrdhvagā. In mezzo è un loto, ove è assiso Śiva Ūrdhvaga, circondato dalle dette potenze [225].

fruizione (*bhoga*) e servizio (*adhikāra*), i quali si manifestano ciascuno in un diverso piano di coscienza, il primo nel punto (il punto è la suprema realtà in stato manifesto: *ibid.*, I, 3, 19-21), il secondo in Sadāśiva, ed il terzo nella Sapienza Pura.

223. In altri termini, supremo-infimo, mezzano.

224. I mantramaheśvara (J).

225. Parafrasi di *SvT*, X, 1219*b*-1229*a*.

[390] Di là dal suono è la regione della suṣumnā. Il Signore che tiene questa potenza da lui posseduta, è circondato a destra e a sinistra da Piṅgalā e Iḍā. La dea che sta in seno al Signore, la Suṣumnā, lucente come la luna, pervade tutti gli stadi del cammino, superiori e inferiori. Il suono, che ha, come fondamento la suṣumnā, sorto dalla potenza inferiore, trapassa via via tutto quest'universo, per mezzo della potenza superiore, finché esce fuori, di là dalla suṣumnā, risolto nel foro di Brahmā. Tale suono è la risonanza immanifesta, indefettibile, che risuona in tutti gli esseri, presieduta dalla potenza di Śiva [226].

[394-395*a*] Sopra la suṣumnā è la cerchia del foro di Brahmā, dove, fornito di tre occhi, bianco, col tridente in mano, risiede Brahmā, dotato di cinque volti e sovrastato dalla falce lunare. In seno a Lui è la dea suprema Brāhmaṇī, che sta sul sentiero della liberazione, ostruendone insieme la via e dispensandola [227].

[395*b*-397*a*] Trapassatola, s'incontra una potenza che rassomiglia, nell'aspetto, ad un serpente addormentato, la cosiddetta serpentina superiore, la quale, secondo le scritture, è la base del tutto. In essa risiedono (volte verso le quattro direzioni) le divinità Sūkṣmā, Susūkṣmā, Amṛtā ed Amitā, e, in mezzo a loro, la Pervadente, accompagnata dal Suo possessore, Śiva Vyāpīśa.

[397*b*-399] Questo di cui abbiamo parlato è il principio potenza, da cui deriva tutto il vario dispiegarsi dei princìpi, fino alla terra. Sopra di esso è il principio Śiva, dove, volti verso le quattro direzioni, sono Vyāpī, Vyomarūpa, Ananta ed Anātha, accompagnati dalle loro potenze. In mezzo ad essi è il mondo di Anāśrita, dove risiede il Dio degli Dei, Anāśrita, con in seno la sua potenza, sfolgorante come mille milioni di soli [228].

[400-405*a*] Di là del principio Śiva, è la suprema potenza nota col nome di Eguale (*samanā*), che, creatrice di tutte le

226. Parafrasi di *SvT*, X, 1229*b*-1236*a*. Nella traduzione dalle stt. 392, 393 ho seguito l'interpretazione di J.
227. *SvT*, X, 1237-1240*a*.
228. *SvT*, 1243*b*-1255.

forze causali [229], sostiene molteplici uovi, presieduta ed inspirata da Śiva. Śiva, il Signore, Maheśvara, l'autore delle cause, non compie le cinque operazioni (a Lui proprie) se non appoggiato ad essa Eguale, la quale è il Suo strumento. Per cause s'intendono qui Anāśrita [230] (etc.) che, rispetto alle (varie) operazioni (di creazione, etc.), sono (soltanto) una causa indiretta. Le cinque cause sono anch'esse presiedute dal Signore per mezzo dell'Eguale. Anāśrita muove Anātha, questi Ananta, questi Vyomātmaka e questi Vyāpī. Questo movimento si verifica per mezzo delle loro rispettive potenze, che di esso sono lo strumento. L'oggetto della detta azione è māyā, cioè a dire la serpentina inferiore, costituita (dalle coppie dei contrari), suono, punto, etc. [231]. Tale nelle sue linee essenziali, la nascita del mondo [232].

[405*b*-406*a*] Tutto l'universo dalla terra fino a Sadāśiva, è, secondo ch'è detto nella scrittura, sottomesso alla natura (*prākrta*) [233], dotato di nascita e dissoluzione [234].

[406*b*-407*a*] *Questo vario spiegarsi dei mondi, insegnatomi dai miei maestri, lo esporremo adesso in sunto, affinché possa rapidamente imprimersi nella mente.*

RIASSUNTO DEI MONDI (*PURASAṂGRAHAḤ*)

[407*b*-408*a*] *Dentro l'uovo della terra, è Ananta, Kālāgni, Kūṣmāṇḍa, Hāṭaka, (Śiva), Brahmā, Viṣṇu, (Rudra) e, fuori i cento Rudra, signoreggiati da Vīrabhadra. Esso consiste nella forza Cessazione e contiene cento otto mondi* [235].

229. Secondo KR, *SvT*, p. 543, si tratta delle divinità accennate nelle precedenti stanze 397*b*-399, ossia Ananta, etc.
230. Leggo col ms. G *anāśritas* per *anāśritam*.
231. Trad. incerta.
232. Le stt. 400-405*a* sono una parafrasi di *SvT*, X, 1256-1264*a*.
233. La « natura » è qui, secondo J, *samanā* stessa, la natura nella sua forma sottile, la base, il fondamento della natura. Sadāśiva è Anāśrita (J).
234. Questa st. riproduce, con qualche variante, *SvT*, X, 1264*b*, 1265*a*.
235. Vedi *SvT*, IV, 102 ed il relativo commento di J.

[408*b*-411*a*] *In ognuno dei sette princìpi acqua, fuoco, vento, etere, senso dell'io, mente e natura è un gruppo di otto divinità. Tanto la forza della Fondamenta, che contiene cinquantasei mondi. Mentre secondo alcuni i mondi da purificare son qui solo gli otto che signoreggiano sui loro rispettivi gruppi, secondo altri da purificare son invece tutti e cinquantasei (ad uno ad uno). Secondo Bhūtirāja ed altri Maestri, fuori (dall'uovo di Brahmā) son (soltanto) i cento Rudra (senza Vīrabhadra), e, dentro, otto, insieme con Śarva*[236] *(in essi compreso). Tale, secondo costoro, la cessazione.*

[411*b*-412] *Nell'acqua sono (gli undici) Rudra, Bhadrakālī, Vīrabhadra, la terra, l'oceano, Śrī, Sarasvatī, il gruppo degli otto segreti, e, quindi, in tutto, otto categorie di mondi. Nel fuoco son due categorie di mondi, costituite dal fuoco e dal gruppo degli otto segretissimi. Nell'etere sono parimenti due categorie, formate appunto dall'etere e dalle otto entità purificatrici.*

[413-414] *Nel senso dell'io sono il senso dell'io e il gruppo degli otto Rudra Chagalāṇḍa, etc. Nella regione che va dall'etere al senso dell'io, sono gli otto mondi dei cinque elementi sottili, del Sole, della Luna e dei Veda, i dieci mondi dei cinque sensi d'azione e dei cinque sensi di conoscenza, un mondo attinente al cader degli elementi sottili sotto i sensi*[237]*, e, infine, il mondo del senso interno. Nel senso dell'io son dunque ventidue mondi.*

[415] *Nella mente sono gli otto mondi delle stirpi divine, i tre gruppi dei Signori dell'Ira, degli Ardori e degli Yoga, il mondo di Umā, quello di Śrīkaṇṭha, il gruppo degli otto corpi, quello dei dodici Suśiva, il mondo di Vīrabhadra, il gruppo degli otto Mahādeva. Nella mente son dunque diciassette mondi. Nel principio degli elementi costitutivi son le tre serie (dei Maestri). Dall'acqua fino al principio degli elementi son dunque cinquantasei mondi.*

[417-418*a*] *Anche se nella natura costituita dai tre elementi in equilibrio sono gli otto Signori dell'Ira, questi son stati*

236. Signore del mondo della terra (*bhūrloka*) (J).
237. Vedi sopra, 223, 224.

tuttavia purificati nella mente. Tale la ragione per cui essa non viene computata nella forza Fondamenta, la quale contiene ventiquattro princìpi, dall'acqua alla natura.

[418*b*-420] *Il gruppo dei contentamenti, costituiti da Ambā, etc., quello delle perfezioni, formato da Tārā e via dicendo, l'insieme dei poteri di rimpicciolirsi a volontà, etc., i maestri, i discepoli dei maestri, i veggenti, il gruppo degli (otto) canali, Īdā, etc., quello degli otto elementi che determinano il corpo sottile, il mondo delle (sedici) alterazioni, dall'odore (al senso interno), le otto qualità della mente, il senso dell'io, gli oggetti dei sensi*[238], *le (dieci) qualità del corpo grosso, i tre mondi attinenti al gruppo dei ventisette legami avventizi, quali il desiderio, etc., a quello dei legami connessi con Gaṇeśa e a quello di legami concernenti i Vidyeśvara. Nel principio anima son dunque sedici mondi.*

[421-422] *Nella necessità sono i dieci Śankara, nel tempo i dieci Śiva: e son altri due mondi. Nell'attaccamento sono il mondo (dei Vīreśa, ossia) Suhṛṣṭa, (etc.,) e il mondo dei maestri e discepoli. Nella Sapienza Impura e nella forza sono un mondo ciascuna. Nella notte sono i tre mondi della cavità, il mondo della dea della parola, il mondo dei mezzi di conoscenza. La forza Sapienza, che abbraccia sette princìpi, cominciando dall'anima, contiene dunque ventisette mondi.*

[423-424*a*] *La schiera di Vāmā, etc.; Īśvara, la cerchia della forma, la cerchia sottile, quella pura, quella della sapienza, quella della potenza, quella ignescente, quella dei mezzi di conoscenza, quella purissima, quella di Śiva, quella della liberazione, quella fissa, quella della volontà, quella degli svegliati, quella delle regole, quella dei Suśiva. Tant'è la forza Quiescenza, che comprende i tre princìpi Sapienza, Īśvara e Sadāśiva ed abbraccia diciassette mondi.*

[424*b*-426] *La cerchia del punto, quella della mezzaluna, quella dell'ostruente, il mondo del supremo Sadāśiva, il mondo di Indhikā, etc., il mondo della suṣumnā, il supremo suono, il foro di Brahmā, la potenza della serpentina superiore, in-*

238. I cinque elementi sottili suono, etc., i quali tuttavia dovrebbero essere compresi nelle sedici alterazioni.

sieme con Sūkṣmā, etc., i cinque mondi di Vyāpī, Vyomarūpa, Ananta, Anātha ed Anāśrita, quello del supremo Anāśrita, quello dell'Eguale. Tant'è la forza della Trans-quiescenza, dove sono due princìpi e sedici mondi.

[426*b*-427] *Questi possono essere calcolati anche in modo diverso, vale a dire la cerchia del punto, il mondo del supremo Sadāśiva, i cinque mondi di Indhikā, etc., il mondo della Suṣumnā, quello del foro di Brahmā, la Serpentina, i cinque mondi di Vyāpī, etc., Samanā.*

[428-434*a*] Diremo adesso di questa serie di mondi secondo il *Mataṅgatantra* [239]. Dentro l'uovo di Brahmā sono Kālāgni, centoquaranta inferni principali, Kūṣmāṇḍa coi sette pātāla, Rudra coi sette mondi; fuori, sono i cento Rudra. La terra contiene dunque in tutto duecentocinquantasette mondi. Delle cinque ogdoadi quattro – cioè trentadue mondi – appartengono ai quattro elementi acqua, etc. Negli elementi sottili sono i cinque Viśvedeva, nel senso dell'io insieme coi sensi la quinta ogdoade, nella mente le otto stirpi divine, negli elementi costitutivi gli otto Yoga, nella natura i Signori dell'Ira, nel tempo e nella necessità gli otto Rudra chiamati Patadruk, etc., nell'attaccamento Aṅguṣṭhamātra, etc., nella sapienza i dodici Rudra chiamati Ekaśiva, etc., nella forza, i dieci Rudra Vāma, etc. Nei tre nodi [240], dalla forza fino alla terra, son dunque trecentosessantaquattro mondi. (I signori dei mondi son di varie specie, nel senso che) taluni son qui attinenti a Śiva, altri ad Ananta ed altri ancora a Śrīkaṇṭha [241]. Tanto il riassunto.

[434*b*-435] *Dove e quando il discepolo desideri fruire somme fruizioni, colà conviene che il Maestro lo congiunga* [242]. *La purificazione serve, ovvero, ad abbandonare tali (desideri di fruizioni). I mondi secondari son da considerare inclusi* [243]

239. Le segg. stt. 428*b*-434*a* sono un riassunto della cosmologia accettata dal Mataṅgat., *passim*, basato (così J) su di una *vṛtti* di questo stesso āgama.

240. I tre nodi son gli esseri viventi (*bhūta*), i vari aspetti della realtà (*bhāva*) ed i princìpi (*tattva*) (J).

241. Secondo che son stati iniziati da Śiva, etc.

242. Parafrasi di *Svāyambhuvāgama*, pātāla 39, śl. 2. Vedi sotto XV, 2*b*, 4.

243. Vedi sotto, XI, 83*b*-85*a*; XII, 4-5.

(*in quelli primari da noi esposti*). *Tutto questo vario spiegarsi dei mondi è stato esposto e descritto da questo o quel maestro*[244] *appunto per manifestare questo sentimento*[245].

[436*a*] *Le varie altre descrizioni scritturali concernenti* (*lo spiegarsi dei mondi*) *possono benissimo dai Maestri essere studiate e dedotte personalmente.*

[436*b*-437*a*] *Secondo il* Mālinīvijaya, *i mondi sono centodiciotto. Tale scrittura è per noi la principale. Esponiamo dunque questo nuovo gruppo di mondi da purificare, che, calcolati in modo abbreviato, ascendono a centodiciotto*[246].

[437*b*-438*a*] *Kālāgni e Kūṣmāṇḍa, signore delle zone infere, Hāṭaka, Śiva, signore della superficie terrestre, Brahmā, sovrano dei sette mondi: questi i cinque Rudra che abitano dentro l'uovo di Brahmā.*

[438*b*-440*a*] *In basso Ananta; da oriente in poi, fino allo zenith, Kapalīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu, e, assieme ad essi, Vīrabhadra. Tanto l'uovo di Brahmā, la forza della Cessazione, contenente sedici mondi, i cui undici esterni e cinque interni.*

[440*b*-441*a*] *Lakulin, Bhārabhūti, Diṇḍi, Āṣādhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa, Amareśa. Tale l'ogdoade interiore*[247], *fornita di corteggio, che risiede nell'acqua.*

[441*b*-442*a*] *Bhairava, Kedāra, Mahākāla, Madhyama, Amrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila, Harīndu. Tale l'ogdoade arcana che risiede nel fuoco.*

[442*b*-443*a*] *Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nakhala, Kurukṣetra, Gaya. Tale l'ogdoade segretissima risiedente nel vento.*

[443*b*-444*a*] *Sthānu, Svarṅāksaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya, Avimukteśa, Rudrakoṭi, Ambarāpada. Tale l'ogdoade purificatrice che abita nell'etere, negli elementi sottili e nei sensi.*

244. Tena è comm. da J con *tena tena guruṇā*.
245. Leggo, col ms. G *āśayam* per *āgamam*.
246. Vedi *MV*, V, 33.
247. *Pratyatmakam* è un'*alia lectio* di *MV*, V, 17*a*, dove, nel testo ed. leggiamo *patyaṣṭakam*. Secondo J, essa è un semplice sinonimo di *guhyāṣṭakam*.

[444b-445] *Shūla, Sthūleśvara, Saṅkukarṇa, Kālāñjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa, Chagalāṇḍa. Tale l'ogdoade che dimora nel senso dell'io. Secondo altri, nel senso dell'io sono compresi gli elementi sottili ed i sensi.*

[446] *Nella mente sono le otto stirpi divine, nella natura gli otto Yoga, cominciando da Akṛta. Tanto la forza Fondamenta, che va dall'acqua alla natura e contiene sette ogdoadi di mondi.*

[447-448a] *Nell'anima hanno dimora Vāma, Bhīma, Ugra, Bhaveśāna, Ekavīra, Pracaṇḍa, Mādhava, Aja, Ananta, Ekaśiva; nella Sapienza risiedono Krodheśa e Caṇḍa; nella forza hanno stanza Saṃvarta e Jyotiḥ, nella Necessità, Sura e Pañcāntaka; nel Tempo, la triade Ekavīra, Śikhaṇḍīśa e Śrīkaṇṭha.*

[448b-450a] *Nella notte hanno stanza i cosiddetti Maṇḍaleśāna, ossia Mahātejaḥ, Vāmadeva, Bhavodbhava, Ekapiṅgala, Īkṣaṇeśāna, Bhuvaneśa, Puraḥsara, Aṅguṣṭhamātra. Tale la forza della Sapienza, che va dall'anima a māyā, e contiene ventotto mondi.*

[450b-451a] *Nella Sapienza Pura sono Hālāhalarudra, Krodha, Ambikā, Aghorā, Vāmadevī; in Īśvara dimorano gli otto Maheśvara (o Vidyeśvara); in Sadāśiva sono le cinque potenze Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Śakti e Sakalā. Tale la forza della quiescenza, che contiene diciotto mondi.*

[451b-452] *La forza della Trans-quiescenza non contiene mondi. E così abbiamo finito di descrivere (la prima) partizione del cammino dello spazio, così com'è stato insegnato da Śiva.*

CAPITOLO IX

IL CAMMINO DEI PRINCÌPI

Diremo adesso diffusamente, giuntone il momento, della partizione in princìpi.

[1] *La forma comune che si estende ed inerisce a tutti i mondi summenzionati, con tutte le loro molteplici differenziazioni – forma suprema, tutta densa di luce – è il Dio Śiva, l'unico.*

[2] *Apparsa poi che sia dal piano di Śiva per sua intrinseca libertà, la differenziazione, la forma che si estende ed inerisce a dati gruppi di mondi, è chiamata, nella scrittura del Signore, col nome di principio.*

[3-4*a*] La regione che va da Kālāgni al mondo di Vīrabhadra [1] è, per esempio, essenziata dalla terra, a causa della presenza delle proprietà di sostenere (*dhṛti*), della corporeità (*kāṭhinya*) e della gravità (*garimān*). Il medesimo, *mutatis mutandis,* si ripete a proposito dei princìpi acqua etc., fino a Sadāśiva.

[4*b*-6] Per principio s'intende la forma comune che si estende ad un determinato gruppo di prodotti, ad un insieme di qualità [2], ad una schiera di soggetti dotati di proprietà similari [3] – così chiamato appunto perché si estende, pervade [4]. Tale termine non si applica perciò né ai corpi né ai mondi. Tutto ciò è stato detto da Parameśvara, sia nel Mataṅgatantra, sia in altre scritture.

1. Vedi sopra, VIII, 436*b*-440*a*.

2. Gli elementi costitutivi albedine, etc., su di cui vedi sotto, 253*b*-260*a* e nota.

3. Nella stanza 4 *b* leggo *svasadṛggaṇe* (per °*guṇe*): cfr. sotto, st. 54. Il passo del *Mataṅgatantra* cui Abhinavagupta si riferisce è, secondo J, I, 5, 3-4.

4. Tattva è fatto qui derivare dal tema *-tan*.

I.

LA RELAZIONE DI CAUSA-EFFETTO (*KĀRYAKĀRAṆABHĀVAḤ*)

[7] Esponiamo adesso la relazione di causa-effetto che intercorre fra questi princìpi, escogitata dalla volontà di Śiva, tale quale si può vedere nel *Siddhayogīśvarīmatam* [5].

[8-10] Il creatore di tutte le cose è, in realtà, il Signore, Śiva supremo. La facoltà di creare non può infatti logicamente appartenere se non a chi è libero [6]. La libertà, ora, è prerogativa esclusiva di Parameśvara, essenziato di sola e pura coscienza. Il dire che una cosa sia insieme libera ed insenziente è una contraddizione. Una cosa insenziente, proprio per esistere ed essere quello che è, richiede un soggetto conoscente, da cui, appunto perciò, è dipendente. Di là da questa facoltà d'agire e creare propria del soggetto, non si percepisce in effetto alcuna causalità.

[11] La cognizione « essendoci questo, nasce questo » è essenziata da una relazione di dipendenza e null'altro. Ora essa come può esistere in cose indipendenti le une dalle altre, concluse nel loro proprio sé?

[12] « Essa (tu forse dirai) è causata da questo, che una cosa vien prima ed un'altra vien dopo ». Se questo prima e questo dopo (io rispondo) non eccedono tuttavia dai limiti della loro propria natura, quanto ne resta è semplicemente « questo », « questo ».

[13] Se poi per te la relazione di causa effetto si riduce semplicemente alla percezione del seme e del germoglio, oh perché mai non dovrebbe essa inverarsi anche rispetto alla percezione di un vaso e di un panno?

[14-20*a*] « Ma (dirà qui forse alcuno) gli è che il seme si evolve in forma di germoglio, di foglie, etc. ». Ma una cosa che possiede una certa natura (io rispondo) non ne può

5. E quindi nel *MV*, che da esso dipende (vedi sotto, *Appendice* I, *MV*, I, 8-13).

6. Abhinavagupta ha qui in mente Pāṇini, I, 4, 54: « Il soggetto agente è autonomo ».

logicamente avere un'altra diversa ed opposta. Se, d'altro lato tu dicessi che, per esempio, il seme è naturato proprio di quest'altra natura, io ti risponderei dicendo che allora né seme né germoglio riposerebbero più nella loro propria natura, in quanto che in essi sarebbe rispettivamente presente lo stato finale e quello iniziale, diversi entrambi da ciò che essi sono [7]. La conseguenza sarebbe dunque questa, che verrebbe a prodursi una realtà multiforme (che sarebbe seme e germoglio al tempo stesso). E perché no? (tu forse dirai). Ed io allora risponderei che in una cosa insenziente non possono coesistere due aspetti contrastanti l'un l'altro. Parmi già sentirti dire, a questo punto, quale mai contrasto possa sussistere, qualora si ammetta che questi vari aspetti siano successivi. Ma (io ti rispondo) la successione e la non successione non sono una proprietà oggettiva della cosa, bensì soltanto una percezione. « E perché (tu mi domandi) la percezione si manifesta così? » Se io ti rispondessi dicendo che il soggetto percettore, benché essenziato di coscienza, avendo, come sua natura propria, successione e non successione, percepisce successivamente, tu non mancheresti d'obiettarmi, a tua volta, donde viene in lui questa successione: ed io ti risponderei che essa proviene dalla non percezione di un'altra cosa e si identifica collo stesso essere proprio del percettore, non è, in altri termini, un qualcosa diversa da lui.

[20*b*-22] Se quindi tu vieni a concludere che la successione non è qualcosa di diverso ed eccedente dalla natura propria (del soggetto percettore) e che essa apparisce in forza della sua libertà, per sua intima essenza – allora che più ci resta da dire? Ciò che vien chiamato col nome di soggetto agente è così Śiva soltanto, il quale è unico. La sua facoltà di agire, la sua soggettività consiste poi in questo suo manifestarsi nei vari aspetti del tutto, tra i quali è anche il rapporto di causa-effetto.

7. Leggo, seguendo J, *tadanyādyantasaṃbhavāt*. Lo stato finale e quello iniziale, rispetto al seme e al germoglio, sono evidentemente il germoglio e il seme.

[23-25] Senza dubbio, così come un panno può manifestarsi insieme con un vaso, può manifestarsi anche sùbito dopo; sennonché tale sua posteriorità è priva di necessità. Causa perciò, secondo noi, è quanto, di necessità, appare prima di un'altra cosa, essendovi in più un'identità di sostanza. La necessità è essenziata soltanto da tale manifestarsi: dove non è tuttavia da dimenticare che l'apparire del germoglio dal seme può patire eccezione.

[26-27] Un germoglio, tale e quale a quello nato dal seme, può infatti nascere anche dalla volontà di uno yoghin, susseguente ad essa, ché rispetto ad esso – riconosciuto che sia identico a quello nato dal seme – si manifesta, come prima, un rapporto necessario ed invariabile di precedenza e successione immediate. Così pure, nel sogno, nulla vieta che possa apparire una relazione di causa effetto fra un vaso ed un panno, regolata dal detto rapporto di necessità, che, finché si resta nel sogno, non può essere invalidato.

[28] La conclusione perciò è questa, che dove ed in qual forma si manifesti un rapporto necessario ed invariabile di precedenza e successione immediate, privo di una percezione invalidante, colà ed in tal forma v'è un chiaro rapporto di causa ed effetto.

[29-31*a*] Rispetto poi a siffatto rapporto di necessità, responsabile della relazione di causa ed effetto, la causa è, in realtà, la coscienza (*cinmaya*), la quale tutto pervade, ond'è che circa la nascita d'un vaso, si dice giustamente che la causa è costituita (in realtà) da una combinazione di fattori (consistente in questo caso, nell'insieme di tutto quello che esiste). Giova, inoltre, ammettere che i vari fattori di cui consiste la detta combinazione formino una realtà unica, ché, se le cause sono separate e diverse l'una dall'altra, diversi gli uni dagli altri sono di necessità anche i frutti. E ciò nel caso nostro è contraddetto (dalla stessa percezione).

[31*b*-32*a*] L'idea secondo cui causa d'una cosa è ciò che, essendoci o non essendoci, ne determina l'essere o il non essere, è frutto d'un ragionamento ottuso, che ci è decisamente sgradito.

[32*b*-35*a*] A quel modo che il bastone, la corda, la ruota, le mani, etc., fungono, combinati assieme, da cause (circa il vaso), così noi pensiamo che da cause fungono anche cose lontane e future. Se (infatti) qui fosse il monte Meru o qualcosa ancora di là da venire, il vaso di cui si fa qui questione certamente non nascerebbe, impedito da tali ostacoli. A quel modo (infatti) che la ruota funge da causa nell'àmbito di uno spazio e di un tempo determinato, così pure fungono da causa il monte Meru, Kalkin [8], etc., stando ognuno nelle sue delimitazioni (spaziali e temporali).

[35*b*-36*a*] Quanto poi a tutti questi congiungimenti e disgiungimenti di cause, così determinati, l'agente è uno solo, cioè Śiva, il quale è libero.

[36*b*-37*a*] La coscienza del vasaio, che presiede al congiungimento della ruota, del bastone e degli altri fattori, non è, in realtà, altro che Śiva. Che differenza è infatti fra esso e la coscienza?

[37*b*] Se la coscienza del vasaio, per l'apparizione in essa di limitazioni, fosse qualcosa di diverso (dalla coscienza vera e propria), essa si troverebbe allora sullo stesso piano degli altri fattori quali il bastone, la ruota, etc.

[38*b*-40*a*] Nei riguardi perciò della creazione dei vari prodotti, ad uno ad uno, l'autore è Śiva (soltanto) il cui corpo è costituito da tutte le cose. La stessa presunzione dell'anima limitata di essere essa l'autrice è una creazione del Signore. Stante perciò che l'essenza del rapporto di causa effetto non è altro se non il manifestarsi così (del Signore), nulla osta a che esso non possa manifestarsi in più modi, nella vita ordinaria e nella scrittura.

[40*b*-42*a*] Così, secondo il *Rauravāgama*, l'immanifesto e la forza provengono da māyā, mentre, secondo il Mālinīvijaya, l'immanifesto proviene dalla forza [9]. Le spiegazioni che dànno taluni di questo passaggio, dicendo che l'immani-

8. L'incarnazione futura di Viṣṇu.

9. *Rauravāgama*, I, 2, 14, 15. Su māyā e l'immanifesto o natura (*prakṛti*), vedi sopra, VIII, 272-275, 298*b*-337*a*, e sotto, IX, 149*b* segg.

festo proviene sì da māyā, ma da māyā divenuta forza, sono perciò, alla luce dei princìpi da noi enunciati, assolutamente inutili e gratuite.

[42*b*] Anche nella vita ordinaria, uno scorpione può nascere da sterco di vacca, da una crisalide, da un immaginare, da un sogno, dalla memoria, dalla volontà d'uno yoghin, dal potere di sostanze (quali gemme o erbe) o di mantra. Se tu poi mi vieni a dire che tali scorpioni son diversi l'uno dall'altro, a causa di determinate particolarità, proprie ad ognuno di esse, io ti rispondo che tali particolarità vi son sempre (anche rispetto agli scorpioni nati da crisalidi di scorpioni). L'essenziale è che ad essi si estenda l'idea unica e generica di scorpione.

[44*b*-45*a*] Le varie opinioni che si riscontrano nelle scritture circa la natura (di un principio) o la successione (di altri) non sono perciò contrastanti colla logica – determinate, come sono, da questo vario fenomenizzarsi della coscienza.

[46*b*-48*a*] Secondo lo *Jñānottaratantra*, per esempio, si hanno successivamente i princìpi Anima, Attaccamento, Sapienza, Forza, Tempo e Māyā, senza la necessità; giusta lo Svāyambhuvāgama, la Necessità si trova sopra il Tempo; conforme al *Kiraṇāgama*[10], si hanno successivamente i princìpi anima, attaccamento, sapienza, il nucleo di tempo e necessità, l'efficienza finita e māyā; stando a quanto è detto nel *Mataṅgatantra*[11], si ha successivamente l'anima insieme colla necessità, il tempo e, assieme a questo, l'attaccamento, la sapienza e l'efficienza.

[48*b*-49*a*] Stabilita così la vera natura del rapporto di causa ed effetto, passiamo adesso ad esporre le varie cause, così come sono disposte e descritte nel *Mālinīvijaya*.

10. *Kiraṇatantra*, I, VIII, 125*b*-133*a*.
11. Cfr. *Mātaṅgatantra*, I, IX, 2 segg.; IX, 15; X, 1 segg.; XI, 2 segg.; XII, 1 segg.; XIII, 1 segg.; XIV, 1 segg.

2.

IL SUCCESSIVO SVOLGERSI DEI PRINCÌPI (*TATTVAKRAMANIRŪPAṆAM*)

[49*b*-50*a*] Śiva, il quale è essenziato da un libero conoscere ed è ricolmo di cinque potenze, manifestando, in forza della sua libertà, (il dominio della) differenziazione, comincia col differenziarsi in cinque princìpi.

[50*b*-53*a*] Le cinque potenze di intelligenza, beatitudine, volontà, conoscenza ed azione, prendendo consistenza ed evidenza, si manifestano infatti in forma dei cinque princìpi Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara e Sapienza pura. Ciascuno di questi princìpi è, naturalmente, ricolmo anche di tutte le altre potenze. Queste varie differenziazioni son determinate semplicemente dal prevalere di questa o quella potenza. Il Signore, in effetto, perfettamente pieno e traboccante della sua intrinseca libertà, si manifesta, proprio perché privo d'ogni limitazione, in forme molteplici, innumerevoli.

[53*b*-55*a*] Le cinque categorie di soggetti conoscenti puri sono i «divini» (*śāmbhava*), i «dinamogeniti» (*śaktija*), i «grandi signori dei mantra» (*mantramaheśvara*), i «signori dei mantra» (*mantreśvara*) ed i mantra. I cinque princìpi anzidetti non sono altro che le forme generali che si estendono ed ineriscono a queste cinque categorie d'entità, né più né meno di quanto accada della terra, che si estende ed inerisce a Kālāgni ed agli altri mondi.

[55*b*-59] Quanto perciò obiettano alcuni, che, senza inchinarsi ai Maestri, hanno attinto la loro conoscenza dai libri, domandandoci perché mai Brahmā, il Signore della forza Cessazione [12], non sia considerato come un principio a sé stante, mentre tali sono considerati Sadāśiva, etc., e donde mai provenga questa parzialità nei riguardi delle sei forze causali, ossia Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed Anāśrita [13] – tutto ciò, rispondo, è demolito sin dalla radice.

12. Sulle «forze» (*kalā*) vedi sotto, XI, *passim*.
13. Sulle forze causali vedi sopra, VI, 185*b*-193*a*.

Le forze causali non sono infatti computate (fra i princìpi). A quel modo infatti che un re, sovrano della terra, non costituisce un principio a sé, così pure i signori delle varie forze (e princìpi, non sono né possono essere princìpi a sé stanti).

[60-61] Questi cinque princìpi son tecnicamente chiamati col nome di «Cammino puro». La volontà di Śiva, differenziatasi, è, su di essi, creatrice direttamente. Il Cammino impuro è invece qui emesso da Aghoreśa (chiamato anche Ananta), allo scopo di provveder di fruizioni le varie anime limitate, la cui smania di fruizioni è stata perturbata dalla volontà di Īśvara [14].

[62-63] Questa agitazione smaniosa, propria delle particole, consiste in un desiderio inoggettivato, privo di limitazioni oggettive, nella presunzione della propria imperfezione, nella nescienza, nella maculazione. Questa, da parte sua, consiste semplicemente in una disposizione spirituale favorevole alla ricezione delle limitazioni future sicché non costituisce un principio a sé stante, come l'attaccamento.

[64] Il principio attaccamento, proprio dell'anima, non è altro se non questa agitazione smaniosa, limitata da un'oggettività generica, priva di limitazioni. L'attaccamento proprietà della mente muta invece col mutar degli oggetti.

[65] Quanto si manifesta in tutte queste forme non è altro che la presunzione della propria imperfezione. Siccome la volontà di Śiva, il quale è libero, assunto aspetto di vaso, diventa un vaso, così la volontà di occultare se stesso, diventa la maculazione, la quale è una cosa reale (*vastu*).

[66*b*-67*a*] A quel modo che la terra, sebbene inseparata (dalla coscienza), vien tuttavia immaginata (come una cosa a sé stante), così pure accade della maculazione. Essa, nelle scritture, è tenuta per una realtà separata, a sé stante, in questo senso, e non nel senso di una cosa separata, indipendente, come un carro, etc. [15].

14. Vedi sotto, 143, 225.
15. La seguente confutazione delle teorie formulate dallo Śivaismo dualistico a proposito della maculazione (stt. 68-83*a*) è diffusamente ripresa nel cap. XIII, stt. 41*b*-128.

[68-70*a*] Qualora poi essa costituisse un'impurità solo colla sua presenza, perché mai non dovrebbe estendersi anche a Śiva ed alle particole liberate? [16] La teoria secondo cui la maculazione possiede una potenza paralizzatrice, la quale concerne le anime non liberate [17], è un'affermazione gratuita, priva d'ogni fondamento logico. Tale potenza paralizzatrice della maculazione, che, secondo voi, è una cosa insenziente, non può certamente entrare in azione da se stessa; e, ammesso che v'entri da sé, si estenderebbe allora a tutte le cose, sicché per quale mezzo di conoscenza, Īśvara risulterebbe tale?

« Ma (tu forse dirai) tale potenza paralizzatrice della maculazione è il Signore stesso che l'aggiudica ». Ed io rispondo: A quale tipo di particola? [18] E a questa domanda non v'è risposta che tenga.

[71*b*-75*a*] La maculazione (voi anche dite) è un velame. Ma il velame (io rispondo) non altera la natura del velato, bensì impedisce al percettore di percepirlo, così come un panno che veli un vaso. Ora la natura delle particole velate dalla maculazione Śiva soltanto la vede e quindi la maculazione ricade su di Lui. La maculazione, così costituita dall'assenza di conoscenza e d'azione nel Signore – di cui sono l'essenza – e nelle particole, ha, come conseguenza, una distruzione della loro natura propria. Secondo voi, come del resto, anche per noi, le qualità non sono infatti separate dal soggetto e con lui congiunte mediante l'inerenza, come vogliono i seguaci di Kaṇāda [19].

[75*b*] Non basta. La maculazione, corporea o incorporea che sia, non può assolutamente velare la conoscenza, la quale è cosa incorporea (il paragone dei raggi oculari che possono essere velati da un velo, etc., non fa affatto al nostro caso) [20] bensì, corporea (o incorporea), essa sarebbe piuttosto

16. Vedi sotto, XIII, 61*b*.
17. Vedi sotto, XIII, 50 segg.
18. Vedi sotto, XIII, 56*b*, 66.
19. Vedi sotto, XIII, 63; anche sopra, I, 158.
20. In quanto che la conoscenza è incorporea, mentre i raggi oculari sono corporei (J).

percepita dalla conoscenza, la quale è onnipervadente [21], sì che tutti sarebbero egualmente onniscienti.

[77] Quanti poi dicono che la tenebra, la quale è incorporea, vela la luce, siffatto velare (rispondiamo) è in realtà un'opposizione fra gli atomi ignei, corporei, e gli atomi opposti. Tale velare non concerne una cosa incorporea.

[78*b*-81*a*] La maculazione, la quale non è libera [22], non è inoltre in grado di velare il sé, il quale è cosciente, né l'esempio del velo provocato da una bevanda alcoolica si confà al nostro caso [23]. Voi dite infatti che una cosa insenziente non può di per se stessa essere agente e che tali potenze motrici appartengono solo al Signore, il quale è libero. La bevanda alcoolica, perciò, genera una (certa) ebbrezza, che ha come frutti dolore, piacere o offuscamento, solo se mossa dalle potenze del Signore che hanno cognizione del grado di maturazione del karma.

[81*b*-83*a*] Né può dirsi poi che la maculazione veli le anime impulsa dal Signore, ché se l'anima è senza macchia, tale impellere non è affatto appropriato [24]. E se, infine, senza macchia sono ambedue, perché mai non sarebbero piuttosto essi ad impellerla verso il Signore? Ché i più prevalgono sull'uno.

[83*b*-84*a*] Il vario spiegarsi della maculazione non è perciò altro che la libertà insita nella natura propria del Signore. Tutto ciò è stato già da me diffusamente spiegato altrove e quindi tanto basti [25].

[84*b*-86] La maculazione viene chiamata, nelle varie scritture, con vari nomi, ordinati alla significazione della sua natura. Tali, ad esempio, desiderio, ignoranza, nescienza, smania, assenza di visione (*aprathā*), difetto dell'esistenza fenomenica (*bhavadoṣa*), barca delle particole (*aṇuplava*), malattia [26], disseccamento, stato di offuscamento, condizione

21. Vedi sotto, XIII, 65.
22. Cioè, non cosciente.
23. Una bevanda alcoolica non offusca il sé, ma i soffi vitali, etc., presieduti dal sé.
24. Poiché tale impellere coinvolgerebbe anche le particole liberate.
25. Vedi sopra, I, 23 e soprattutto sotto, XIII, 41*b* segg.
26. *SpK*, III, 8.

dell'io e del mio, pena, potenza di māyā, velame, seme dei difetti, stato di animale, causa del germoglio della trasmigrazione [27].

[87-88*a*] *Il nome di « difetto dell'esistenza » si deve a questo, che essa essendoci, nasce l'esistenza, che essendo naturata di differenziazione, è difettosa. Il nome di « barca » si deve a questo, che, essa essendoci, la corrente del dolore porta le particole come su d'una bara* (mañca). *Gli altri vocaboli sono di facile intendimento ed il significato appropriato può da essi essere ricavato senza difficoltà.*

[88*b*-90*a*] Quanto all'ultimo di essi, notiamo che colla espressione « germoglio dell'esistenza » si designa qui il karma, il quale è la causa dell'esistenza. Le quattordici generazioni delle creature [28] nascono infatti tutte quante dal karma. Tale la ragione per cui nel Sāṃkhya, nello Yoga e nel Pañcarātra s'insegna concordemente che bisogna superare il karma, attraverso l'abbandono dell'io e del mio.

[90*b*-93*a*] Colui che ha superato il karma ma non la maculazione principale, vale a dire, la nescienza, grazie all'assenza d'ogni causa di varietà, non trasmigra né sopra né sotto. Costui, per la sua limitatezza, è in contatto colla sola (*kevalaṃ*) (conoscenza), non ha raggiunto uno stato d'identità con Śiva e si dice pertanto che è una di quelle entità che sono in possesso della conoscenza soltanto (*vijñānakevalin*), naturate di pura coscienza. Tali entità, in progresso di tempo, per volere di Śiva, possono prendere coscienza della loro identità con Lui, e, passando attraverso i gradi di mantra, « signori dei mantra » e « grandi signori dei mantra », identificarsi con Lui [29].

[93*b*-94*a*] « Ma (dirà qui alcuno) se, come tu dici, la causa dell'impurità karmica è la maculazione, com'è che essa, nello stadio dei " dispogliati per conoscenza " non genera i suoi propri effetti, cioè le varie forme del karma? » Tale obiezione, io rispondo, non ha ragione di essere. Tale maculazione nei

27. *MV*, I, 23*b*.
28. Vedi sopra, VIII, 119-120.
29. Vedi sotto, XIII, 275*b*, 276*a*.

« dispogliati per conoscenza » è infatti prossima ad annichilarsi, e non ha quindi forza generativa. (Di lì a poco, poi,) liberamente, senza intervento di altre cause, si manifesta come annichilantesi.

[95*b*-98*a*] I « dispogliati per conoscenza », i mantra, i « signori dei mantra », i « grandi signori dei mantra », etc., appartengono a questi tre stati principali caratterizzati dalla maculazione prossima ad annichilarsi, annichilantesi ed annichilata ed a quelli intermedi, in essi impliciti. Tale la ragione per cui, come sarà detto più avanti [30], nel sonno profondo e nel quarto stato vi sono numerosi stati intermedi.

[98*b*-99] Una volta perciò che le sue potenze sian state divorate da quest'incipiente annichilamento, come può di grazia la maculazione generare l'impurità karmica? Del resto, lo stesso karma non deriva dalla maculazione poiché il karma è naturato d'azione e questa ha, come sua causa, la libertà, la quale consiste nella facoltà di agire e creare, non la maculazione.

[99*b*-101*a*] Non dunque l'azione (*karma*) in se stessa ma lo speciale e ben noto aspetto di essa, dispensatore dei vari frutti, non può fare a meno di una contrazione interiore: la quale contrazione è poi la maculazione. I vari frutti, differenziati, sono infatti considerati come fruibile ed il proprio sé come fruitore. Da ciò deriva il vario spiegarsi delle cose.

[101*b*-102*a*] La maculazione è quindi causa del karma, nel senso che lo aiuta a generare i suoi propri prodotti, (stimolandone e) manifestandone l'intrinseco potere.

[102*b*-104*a*] « Ma (dirà qui alcuno) visto che il karma e maculazione sono ambedue presenti, come può ancora parlarsi di " dispogliati per conoscenza "? Anch'essi, infatti, son vittima di tale contrazione ». Quanto tu dici (io rispondo) non è esatto, poiché, nonostante la contrazione non sia in essi ancora annichilata, essi pensano intensamente di non essere soggetti agenti (di checchessia) e così pensando abbandonano le impressioni karmiche.

30. Vedi sotto, X, 227*b* segg.

[104*b*-105*a*] L'impressione (*saṃskāra*) che determina i frutti non è qui quella che è causa di memoria bensì l'idea inveterata: Quest'azione (karma) fruttificherà.

[105*b*-106*a*] Nonostante lo stato di contrazione non sia annichilato, le azioni di un ubriaco o di un incosciente o quelle seguite da un'opportuna riparazione, non dànno frutto – per il fatto che uno non pensa « io sono l'attore di esse » [31].

[106*b*-107*a*] L'azione di colui in cui è quest'intenzione: « Io voglio che la penitenza da me fatta vada a vantaggio del tale », evidentemente per lui non fruttifica, grazie appunto alla detta intenzione (*abhisaṃdhi*).

[107*b*-108*a*] Colui che in cuor suo tiene la detta intenzione – la quale è poi un'impressione karmica – colorata dal frutto (futuro), fa sì (che il soggetto cui pensa) goda del frutto corrispondente.

[108*b*-109] Colui poi che è riuscito ad abbandonare con convinzione ogni impressione di frutto, raggiunge un frutto speciale, effettuato appunto da tale abbandono dei frutti.

[109*a*-110*a*] In base a quanto abbiamo detto, « dispogliato per conoscenza » è colui, che sebbene ancora contratto, ha tuttavia abbandonato il continuum karmico nella sua interezza, non collegandolo più coll'io.

[110*b*-114] « Ma (dirà qui alcuno), stando così le cose, uno potrebbe, coll'intenzione, trasferire ad altri una qualche sua malefatta ». Ah, che così dicendo mostri di non avere inteso il vero senso delle mie parole. Tale trasferimento d'una mala azione ad un altro può esservi solo se l'intenzione dell'altro concorda con quella dell'attore. La propria intenzione trova sostegno e conforto nell'intenzione altrui, e, in mancanza di questa, non è in grado di fruttificare nell'altro. Il frutto è, in questi, respinto dalla ferma idea di non volersi assumere tale cattiva azione. Questa, da parte sua, nell'assenza vuoi nell'attore vuoi nell'altro d'ogni intenzione, non dà frutto in alcuno dei due, isterilita da una causa di annichilamento [32].

31. Nel caso dell'espiazione uno pensa: « non vorrei aver fatto così » (J).
32. La mancanza dell'intenzione propria o altrui (J).

[115-116] Tutti quanti, a questo mondo, son dotati in universale dell'intenzione, non necessariamente specificata, di procacciarsi piacere o causa di piacere e quindi nulla osta a che essi possano fruire dei frutti delle azioni virtuose (*dharma*), commesse da altri. Nessuno invece si augura dolore o causa di dolore. Tale intenzione, generica o meno, è completamente assente e quindi non si ha trasferimento di azioni non virtuose.

[117-118] Ma torniamo al nostro assunto. Nei «dispogliati per conoscenza», di cui è stata testé esposta la natura, le varie impressioni karmiche son, senza eccezione, completamente annichilate, non essendo più in collegamento coll'io. I «dispogliati per conoscenza», perciò, sono esenti dalla maculazione karmica né la maculazione svolge più la funzione di causa concomitante (alla sua nascita), e, (isterilita), è perciò in procinto di dissolversi.

[119] Colui poi in cui la maculazione è completamente dissolta ed è tutto penetrato dall'io, non è più dipendente dal karma, tutto preso da un'interiore compenetrazione con Śiva.

[120-121*a*] Ché, nel *Mālinīvijaya* è stato così detto da Parameśvara stesso: «La maculazione, secondo le scritture, è la nescienza, causa del germoglio della trasmigrazione. Il karma, da parte sua, è costituito da pietà ed empietà (*dharmādharma*), caratterizzato [33] da piacere, dolore, etc.» (*sukhaduḥkhādilakṣaṇam*) [34].

[121*b*-124*a*] Quest'ultima espressione è usata in due significati, *a*) nel senso che il karma in qualità di causa caratterizza, stabilisce, il piacere, il dolore, etc., che sono i suoi propri prodotti (una causa infatti non può in verun luogo sussistere senza i suoi propri prodotti: la causalità è una semplice disposizione e questa una promessa di frutti futuri. Una cosa è, da questo punto di vista già causa prima di avere originato i suoi propri prodotti, indirettamente), *b*) e

33. Il termine *lakṣaṇam* sarà, come vedremo, da Abhinavagupta diversamente spiegato.
34. *MV*, I, 23*b*, 24*a*.

nel senso che i sentimenti di piacere e dolore, etc., i quali, nonostante la loro causa visibile sia la medesima, son tuttavia vari, permettono di caratterizzare, ossia inferire, un'altra causa (invisibile), cioè il karma. (Perché proprio il karma? Ma) perché così qui si vede.

[124*b*-126*a*] A quel modo che nel proprio corpo si vede che levigatezza, ruvidezza, etc., son generati da nostre (speciali) azioni, così è lecito pensare che la causa (del piacere, dolore, etc.) è il karma, il quale tuttavia è stato fatto in altro corpo. Anche in questo mondo (*ihāpi*), del resto, l'azione ed il frutto son fatti e goduti in corpi diversi. La terra, infatti, si coltiva di primavera e dei suoi frutti si gode l'autunno, quando il corpo di chi l'ha coltivata non è già più quello di prima [35].

[126*b*-127*a*] La continuità del soggetto pensante (*anusaṃdhātṛ*) che resta il medesimo, fa tuttavia sì che i suoi vari frutti sian goduti dallo stesso individuo che ha in precedenza compiuto l'azione di coltivarla.

[127*b*-131] Un re che, ebro, ordini di buon mattino al cuoco di far da mangiare, gode poi dei frutti di questo suo comando, senza una presa di coscienza (dei due fatti) (*anusaṃdhāna*). Non altrimenti, chi abbia accumulato karma in altre nascite, gode anch'egli dei suoi frutti, senza una presa di coscienza delle sue azioni anteriori. La causa di ciò è la incrollabile convinzione (*akampatā*) precedente [36]. Tale la ragione per cui il karma compiuto può essere cancellato dall'azione rituale, dall'ascesi o dalla conoscenza, essendo alieno dal maturare i suoi frutti [37]. Il karma in via di fruttificazione (*ārabdhakārya*) in questo stesso corpo non può invece essere eliminato. Una cosa che ha raggiunto il suo ultimo stadio di sviluppo non può essere infatti soppressa [38].

35. Il corpo è istantaneo (J).
36. « Io faccio così » (J).
37. Il karma compiuto può essere cancellato se è alieno dal portare a maturazione i suoi frutti. Questa sua particolare condizione si deve alla mancanza della convinzione accennata nella st. precedente.
38. Vedi anche sotto, XIII, 237.

[131*b*-132*a*] L'altro karma [39], presente o passato, concernente questo stesso corpo, può invece essere reso sterile dall'iniziazione compiuta per mezzo della conoscenza (*jñāna-dīkṣā*), etc.

[132*b*] Quanto determina i frutti è infatti la fermezza delle impressioni; e quanto più questa fermezza vien meno, tanto più il karma tende ad annichilarsi. L'azione, buona o cattiva, che uno abbia per avventura commesso in stato di incoscienza, viene perciò senz'eccezione bruciata, nel preciso istante in cui questi riceve la conoscenza.

[134*b*-135*a*] « Colui che nulla lascia e nulla assume (così è scritto nello Śrīparatantra) [40], che tutto vede, ardimentoso, brucia in un istante ogni azione compiuta, buona o cattiva, risiedente nel corpo ».

[135*b*-137] Coll'espressione « risiedente nel corpo » si designa qui la coscienza, che in forza della sua libertà, ha voluto immedesimarsi col corpo. Il karma che quivi risiede, vien bruciato la mercé di un abbandono delle impressioni che identificano l'io col corpo: il quale abbandono è dovuto a sua volta ad un dilatarsi nel tutto ed alla conseguente identificazione dell'io colla coscienza, non misurata dal tempo, onnipervadente ed indifferenziata. La detta impressione è infatti contrazione e nient'altro, la quale perciò altro non è se non l'accennata identificazione dell'io col corpo etc.

[138-139] Tale dunque, la maculazione karmica, in compagnia della quale sono i « dispogliati per dissoluzione », immersi nel profondo del nascondiglio [41], addormentati in guisa di serpenti. Risvegliatesi poi le loro impressioni karmiche, ed eccoli godere dei frutti appropriati, trasmigrando ripetu-

39. Il karma non ancora operante (*anārabdhakārya*) (J).
40. Probabilmente si designa qui con questo nome il *MV*, dove ricorre parte di questa citazione (da « brucia », etc. fino alla fine). La stanza è la seguente: « L'anima vincolata è permanente, incorporea, nesciente, priva di elementi costitutivi, inattiva, impotente, onnipervadente, giacente nel seno di māyā, ansiosa di procacciarsi mezzi di realizzazione ». (*MV*, XVIII, 21*a*). La prima parte può essere stata omessa nel testo a stampa o nella trad. ms. su cui esso è basato.
41. Nell'interno di māyā (J).

tamente in questo mondo, che va da Brahmā fino alle creature prive di moto.

[140-141] Quanti fra essi han cominciato sì ad esercitarsi spiritualmente per abbandonare le dette impressioni karmiche, ma son stati sorpresi da una grande dissoluzione prima di avere mandato a perfezione tale esercizio, raggiungono lo stato di mantra, nel quale son vari stadi, determinati dal karma favorevole, vario anch'esso, accumulato durante tale esercizio.

[142] Di questa maculazione karmica, che pervade il Cammino māyico, la causa principale, è, com'è stato detto, la maculazione «particolare», ossia la nescienza.

[143-144*a*] La perturbazione di essa maculazione, chiamata (come si è visto anche) «smania» consiste chiaramente nella sua tensione, disposizione, propensione, a divenire elemento cooperante (della maculazione karmica): la quale tensione, etc., è dovuta poi alla volontà del Signore [42], ché una cosa insenziente non è capace di checchesia, se non presieduta dalla coscienza.

[144*b*-146] Le cosiddette particole non sono altro che il Signore, che naturato di luce, si manifesta in forma cosciente e non cosciente insieme, quanto a dire come anima limitata, «conoscente del campo», vincolato. In quanto cosciente, la particola, secondo ch'è detto nella scrittura, è onnipervadente, priva di qualità e di azione, ricercatrice di mezzi di fruizione, permanente, incorporea; ed in quanto priva di coscienza, nesciente, differenziata sia dal fruibile sia dagli altri soggetti fruitori [43].

[147-149*a*] In queste particole, dunque, la detta maculazione, a un certo punto, si risveglia, per opera della volontà del Signore, ché, com'è stato detto nel *Mālinīvijaya*, «In lui, per opera della volontà del Signore, nasce un desiderio di fruizione, ond'è che per sovvenire a lui, così desideroso, il

42. Vedi *MV*, I, 24*b*; sopra 61.

43. Parafrasi di una stanza del *Kiraṇāgama* (I, 1,15), citata da J e parzialmente nella *BV*, III, p. 274.

primo "Grande signore dei mantra" [44], dopo perturbato māyā, crea la trasmigrazione, nei suoi vari aspetti» [45].

[149*b*-152] Questa così detta māyā è la stessa potenza del Dio, da Lui inseparata, la Sua stessa libertà, (la quale si esprime nell')apparire della differenziazione, la quale, infatti, è creata da essa. Il primo manifestarsi della differenziazione, non ancora scisso, contenente dentro di sé tutte le infinite distinzioni future, è la notte [46] nella sua forma suprema. Essa notte è insenziente, poiché naturata di differenziazione e poiché insenzienti sono i suoi prodotti; onnipervadente, poiché è causa di tutte le cose; sottile, poiché essa (non è direttamente vista bensì) immaginata [47] dai suoi prodotti soltanto; eterna, poiché inseparata dalla potenza di Śiva; ed infine unica, causa-radice del tutto.

[153] Tutto ciò che è incosciente e composto è un prodotto, né più né meno d'un vaso [48]. Ora tale è la natura (*pradhānam*), la quale è perciò un prodotto. Non così però il sé, il quale è cosciente. Tale la ragione per cui, nel Cammino, (la natura è) preceduta da māyā, la quale per parte sua si presenta in due modi diversi [49].

[154*b*-155*a*] A quel modo poi che questa potenza del Dio, māyā, si converte in un principio esteriore, differenziato, così accade pure degli altri vari princìpi, quali la forza, etc.

[155*b*-156*a*] La forza, in questo proposito, è quella potenza del Signore la quale consiste nel rafforzare la capacità di agire in coloro le cui potenze han subito un arresto

44. Il primo Mantramaheśvara è Aghoreṣa, alias Ananta (vedi J, IX, p. 55).

45. Parafrasi di *MV*, I, 24*b*, 25.

46. La notte è māyā, di cui vi sono, come abbiamo veduto (VIII, 298*b*-337*a*) tre aspetti come quella che si presenta come potenza, come principio e come nodo.

47. Inferita, etc.

48. Māyā, invece, non è composta (molteplice, etc.) bensì unica, non prodotto, bensì causa del tutto. La denominazione di causa-radice si addice dunque in senso proprio a māyā soltanto e non alla natura, come vogliono i seguaci del Sāṃkhya.

49. Come principio e come nodo (J).

e getta giù (*adhastātkṣeptrī*) l'anima [50] (nei piani del soffio vitale, etc.).

[156*b*] Così come la forza, anche tutti gli altri princìpi, dalla sapienza impura alla terra consistono, in realtà (*paramārthataḥ*), in potenze di Śiva e null'altro, in base al principio anzidetto. Nonostante ciò, la causa materiale rispetto al loro essere insenzienti, prodotti, e manifestantesi come princìpi separati – qualità dovute al loro manifestarsi come cose a sé stanti, per volontà del Signore –, questa causa materiale non è, dico, altro che māyā o i suoi prodotti, come accade rispetto (alla natura, etc.) [51].

[159-161] Ciò che si manifesta in modo vario, (molteplice), reciprocamente escludentesi, nell'immaginazione (*saṃkalpe*), esiste anche fuori di noi, come, ad esempio, un vaso. Secondo noi, poi, esistente è anche un fiore nell'etere, etc., sì che il nostro ragionamento non è viziato da eccezioni. L'esistenza di un fiore nell'etere è (infatti) negata in riferimento a soggetti conoscenti nello spazio e nel tempo, come si ricava dalla stessa espressione «non esiste». (Tutto ciò infatti che è oggetto di tale espressione, è negato in riferimento ai detti soggetti) come, per esempio, la terra, etc. Questo stesso ragionamento può applicarsi anche al concetto di non esistenza assoluta (*atyantābhāva*).

[161*b*-164*a*] Ciò che è immaginato come dotato di un corpo, possiede un corpo, presieduto dalla coscienza, anche nella realtà esteriore, così come Caitra. Ora tutti i princìpi, fino a Sadāśiva, son forniti di siffatti corpi. Quale uno ha il corpo, ha anche un mondo ad esso conveniente nella realtà esteriore; ed ecco quindi logicamente provata la varia serie dei mondi, che giunge fino a Sadāśiva. Le varie anime ottengono questo o quel mondo (di cui poi fruiscono), in quanto che esso è uno spazio, come un altro spazio [52]. Il fatto che

50. Spiegazione etimologica della parola *kalā*, fatta qui derivare dal verbo *kal*, nel senso di *kṣip*, gettare. Sui vari significati attribuiti al tema *kal-* vedi sopra III, 252*b*-253*a* e IV, 173*b*-175.

51. La causa materiale della natura è kalā. Vedi sotto, 214.

52. P. es. un villaggio (J).

le anime fruiscono del Cammino vien così provato senza fatica.

[164*b*-166*a*] Anche se la detta māyā, una volta perturbata, genera il tutto, così come una pianta d'*amalakī*, colpita da un bastone, dissemina i suoi frutti da tutte le parti [53], nondimeno accade che, a causa del vario manifestarsi della successione [54], vi sia un rapporto di causa-effetto l'un l'altro anche fra i vari princìpi prodotti da māyā.

[166*b*-167] Questo rapporto di causa effetto si presenta in vari modi secondo le scritture. Noi l'esponiamo qui secondo ch'è detto nel Mālinīvijaya.

[167*b*-169] Tutti i vari princìpi, che tra poco esporremo, compresi dentro māyā, dalla forza fino alla terra, son diversi a seconda degli individui, come può esser dedotto dalla diversità dei loro effetti, cioè le sensazioni di piacere, dolore, etc. Se, a questo mondo, l'insieme degli strumenti di fruizione fosse unico, le sensazioni di piacere, etc., dovrebbero essere uguali per tutti e la provenienza della diversità delle fruizioni resterebbe un mistero. « Ma (tu forse dirai) essa viene della diversità dei karma». No, io ti rispondo, anche questo è insostenibile.

[170] Il gruppo dei differenti princìpi, dalla forza in poi è, dunque, diverso per ogni individuo; e tuttavia, sebbene tale, esso alcuna volta si unifica, per volontà del Signore, come avviene ad uno spettacolo di danza, di canto, etc. [55]

[171-173] Per coloro poi che son stati purificati da una caduta di potenza, tutti questi princìpi, dalla forza in poi, che tra poco esporremo si presentano in forma pura. La forza una volta purificata, genera un'attività (*karmatvam*) appropriata, grazie alla quale, ancorché limitata (*mita*), l'anima si libera in breve tempo dalla trasmigrazione. Così come la forza, purificati sono anche l'attaccamento, la sapienza, il tempo, la necessità, la natura, l'insieme dei sensi

53. Il paragone è tratto dallo *SvT*, XI, 60.
54. Nelle scritture (J).
55. Vedi sotto X, 85-88.

e dei loro oggetti. Tale concezione è stata chiaramente esposta dal Maestro, nel suo Pramāṇastotra [56].

[174-175] Ma diciamo adesso partitamente della nascita di questi princìpi, cominciando dalla forza. Dal principio māyā nasce la forza, caratterizzata da una facoltà d'azione in qualche cosa [57]. Māyā, infatti, differenzia l'anima vincolata da Śiva, il quale è naturato di coscienza, e la immerge, per dir così, in uno stato di sonno profondo, per cui essa è priva di conoscenza e d'azione. La forza [58] genera nella particola, che l'abbraccia ed è da lei abbracciata, una facoltà d'azione in qualche cosa, la quale è generata dal mutuo contatto di esse due.

[177] Quando l'anima, infatti, si divide da lei, grazie all'iniziazione che fornisce il nirvāṇa immediato, essa, sebbene a lei ancora attaccata, non è tuttavia in grado di generare i suoi propri prodotti [59].

[178-179] La forza è paragonabile al primo enfiarsi, al determinarsi sottile del germoglio nel seme, il quale germina grazie all'unione coll'acqua, col calore, colla terra, col germe e col guscio (*kambutuṣa*) [60]; e quantunque nata grazie all'unione con māyā e la particola, non ha come sua causa materiale la particola la quale è immodificabile, bensì la modificabile māyā.

[180-181] La maculazione, ha come ufficio, quello di velare, māyā è la causa materiale dei vari aspetti dell'esistenza (*bhāva*) [61], il karma coopera alla nascita del piacere e del dolore. La forza ha, quindi, come suo effetto e funzione, quello di (restituire e) corroborare l'attività coscienziale (*caitanyam*) della particola, offuscata (dalla macula-

56. Sulla creazione dei princìpi puri vedi sotto, XVII, 99*b*-115*a*. Il maestro di cui qui si parla è Vidyādhipati.

57. Vedi *MV*, I, 27.

58. Leggo nel testo (st. 176, primo *pāda*) *kalām* per *kalā*. Vedi *TS*, p. 80.

59. L'abbraccio dell'anima e *kalā* dev'essere dunque reciproco. L'anima, grazie all'iniziazione del nirvāṇa immediato, supera il piano dell'efficienza finita. Vedi, su questa iniziazione, sotto, cap. XIX, *passim*.

60. Intendo *kambutuṣa* come una sola parola.

61. I vari princìpi, da *kalā* fino alla terra (J).

zione). Essa efficienza poi, essendo insenziente, è mossa dalla potenza di Ananta.

[182] « Ma (dirà qui alcuno) perché non ammettere che l'attività coscienziale della particola non sia piuttosto corroborata dalla potenza del Signore? » Ma perché in tal caso (io ti rispondo) la particola non sarebbe più dotata della facoltà di agire in qualche cosa (bensì, come il Signore, d'una facoltà d'agire illimitata).

[183] La detta forza, poi, a differenza della sapienza impura, etc., che è lo strumento d'azione per eccellenza, non è uno strumento d'azione, bensì l'agente causale (*prayojaka*) che agisce sull'anima, cioè a dire sul soggetto agente.

[184-185] Quando poi grazie alla potenza, etc., del Signore che presiede a māyā, s'invera dell'anima e della forza – nonostante che la differenza che fra esse intercorre sia, com'è stato accennato[62], difficilmente discernibile – una conoscenza interiore, si ha allora, consumato ogni residuo karmico, la visione isolante (*viveka*) dell'anima e di māyā[63]. L'anima che ha raggiunto tale visione è un « dispogliato per conoscenza » che non più erra di qua da māyā[64].

[186-187*a*] Chi, grazie alla visione isolante della mente e dell'anima, sia arrivato a conoscere la differenza fra natura ed anima, è tuttavia soggetto al karma. Esso karma risiede infatti nella forza. La differenza fra colui che ha raggiunto la visione isolante dell'anima e della natura, secondo che dice il Sāṃkhya, e colui che ha ottenuto la visione isolante dell'anima e della forza sta perciò in questo, che, mentre il primo non trasmigra più di qua dalla natura[65], il secondo non discorre più di qua da māyā. Chi poi abbia ottenuto la visione isolante dell'anima e della maculazione, si identifica con Śiva. In tutte e tre queste visioni, v'è, come fattore cooperante, la caduta della potenza del Signore,

62. A causa della loro stretta connessione.

63. La visione isolante dell'anima e di māyā è mediata dall'efficienza. Parimenti la visione isolante dell'anima e della natura è mediata dalla mente.

64. Vedi anche sotto, XIII, 273*b*, 274*a*.

65. Vedi anche sotto, XIII, 274*b*, 275*a*.

la quale, nei due primi casi, è effettuata da colui che presiede a māyā [66], e, nell'ultimo, è invece pura.

[189] Che la forza sia diversa (da māyā) si inferisce dai loro diversi effetti; ché, se così non fosse, ogni prodotto o effetto sarebbe originato da una cosa sola [67], di modo che si avrebbe, come conseguenza, una negazione degli altri princìpi.

[190*b*-191*a*] Nel termine (generico) « facoltà d'azione » (usato nel *Mālinīvijaya*) [68] è implicita la determinazione « in qualche cosa », com'è confermato dal *Mataṅgatantra*, etc., dove l'efficienza è detta esplicitamente consistere in una facoltà d'azione in qualche cosa [69].

[191*b*-192*a*] Ma come può un essere privo di conoscenza possedere tale facoltà d'azione così specificata? Ed ecco quindi che la forza genera la sapienza, la quale consiste in una facoltà di conoscenza in qualche cosa.

[192*b*-194] Questa sapienza guarda la mente e percepisce discriminatamente (*vivinakti*), nella loro forma specifica (*nijātmanā*), sia le sensazioni di piacere, gli stati di offuscamento, etc., che si riflettono dentro di essa, sia i prodotti, gli strumenti [70] ed i vari oggetti quivi risiedenti.

[194*a*-195] Ché la mente, la quale è naturata dalla mistione dei tre elementi costitutivi (i quali sono insenzienti) [71] come può percepire discriminatamente le sensazioni di piacere, di dolore o gli stati di offuscamento? E come possono le cose che si riflettono nella mente – la quale è perfettamente limpida – essere discriminatamente intese senza di essa sapienza? Ond'ecco a ciò sovvenire la sapienza impura, la quale è un nuovo strumento per l'anima, cioè per il soggetto agente.

[196-199*a*] « Ma (dirà qui alcuno) le varie cose del conoscibile si manifestano [72] in virtù della luce dell'anima, che

66. Ananta.
67. Leggo *viśvakāryāya* per *viśvaṃ kāryāya*.
68. *MV*, I, 27*b*.
69. J rimanda qui a *Mataṅgatantra*, IX, 9.
70. Gli elementi (*bhūta*) e gli organi di senso (J).
71. Sugli elementi costitutivi, vedi sopra, VIII, 253*b*-260*a*; sotto, 220*b*-222.
72. Sono intese, etc.

si riflette nella mente, la quale è così paragonabile ad un doppio specchio lucente». Ed io rispondo che no. L'immagine dell'anima riflessa nella mente è infatti insenziente. Né può dirsi che non si tratta qui dell'immagine, ma della luce dell'anima direttamente, la quale illuminerebbe il conoscibile, ché, in tal caso, essa illuminerebbe (direttamente) gli oggetti esteriori né si vedrebbe più a che prò immaginare ed assumere la mente. Tale piano (in cui l'anima illumina direttamente il conoscibile, senza riflettersi nella mente) indubbiamente esiste, ed, è, precisamente, il piano della non differenziazione. Noi qui ci siamo tuttavia impegnati ad esaminare il dominio della differenziazione. La conclusione è, dunque, che il conoscibile si riflette nella mente ed è dall'anima percepito attraverso la sapienza impura, la quale è un vero e proprio strumento (o organo di conoscenza). Quanto è dall'anima conosciuto è l'immagine riflessa degli oggetti: di qui la necessità di immaginare (ed assumere, come medium) la mente.

[199*b*-200*a*] Il far l'anima qualcosa implica l'esistenza di un altro principio, il cosiddetto attaccamento, che dirige ed attrae l'anima verso una certa cosa e non altre.

[200*b*-201*a*] Tale principio non consiste poi unicamente in una assenza di indifferenza (*avairagya*) [73], ché in essa assenza l'attaccamento è presente ed operante; e parimenti, in forma sottile, esso è presente anche in chi è indifferente e sazio.

[201*b*-202] Il tempo (com'è detto nel Mālinīvijaya) misura poi coi minuti, etc., l'agire (*kartṛtvam*) [74] dove, con quest'espressione, è da intendere che quanto il tempo necessariamente misura non è l'agire puro, bensì l'agire limitato

73. Una delle proprietà della mente, secondo il Sāṃkhya (vedi sopra, VIII, nota 146). Cfr., su tutto ciò, *TS*, VIII, p. 82: «L'attaccamento si osserva sia nella stessa indifferenza, sia nelle altre qualità della mente, com'è dimostrato dal fatto che anche coloro che han mangiato, etc., e son sazi, sono, sebbene privi di desideri o di cibo, etc., pur sempre soggetti ad un attaccamento interiore; ché, se esso non continuasse ad esistere allo stato latente, l'assenza di indifferenza non tornerebbe più a nascere».

74. *MV*, I, 29*b*.

dai prodotti (*kāryāvacchedi*). La necessità congiunge (l'anima limitata) ad un determinato insieme di prodotti.

[203] Questi quattro princìpi – la sapienza, l'attaccamento, la necessità ed il tempo – sono prodotti dalla forza, e, pieni come sono di tutte le caratteristiche dei soggetti fruitori, fan parte di essi (e non del fruibile).

[204] Māyā, la forza, l'attaccamento, la sapienza, il tempo e la necessità son le cosiddette sei corazze della coscienza, le quali essendoci, si ha ciò che chiamiamo col nome di anima vincolata.

[205-206] La particola è, in effetto, ciò che, a differenza del corpo, del puryaṣṭaka [75], etc., che appartengono alla realtà conoscibile, non è conoscibile, bensì soggetto di conoscenza, contratto tuttavia dai sei princìpi anzidetti. Di questo stesso argomento si tratta, in altri termini nel Śivatanuśāstra [76].

[206*b*-212] «*Il velame, cioè l'impurità è presente in tutti i sé, e, pur essendo ad essi identico, sembra tuttavia da essi diverso. Esso, precisamente, è diverso in quanto è bruciato dai raggi del fuoco di Śiva, ed uguale in quanto, per sua natura, attrae, da sempre, le anime* [77]. *La particola, la quale è per natura impura, il Signore e il nascondiglio* [78] *sono in verità la fonte d'una triplice corazza. All'anima* [79], *la quale,* (*per sua natura*) *è pura, vien quindi applicata, come una seconda coscienza, una «forza»* (kalā) *sottile, penetrata dalla quale, l'anima diventa capace di fruire. Da essa «forza» proviene poi all'anima vuoi la sapienza, la quale, simile alla luce d'una lampada sotto un riparo, percepisce discriminatamente i sentimenti di piacere e dolore propri del vincolato, vuoi l'attaccamento, simile ad una macchia che inquini una veste immacolata, cui si deve se l'anima non desidera abbandonare i diletti che le derivano*

75. Sul *puryaṣṭaka* o corpo sottile, vedi sotto, XXIV, 20*b*-21*a* e nota.

76. Vedi su quest'opera l'*Introd.*, p. 15. Le segg. stt. 206*b*-212 parafrasano stanze di quest'opera.

77. Uguale, dunque, nel senso che è strettamente connesso colle anime.

78. Il Signore è qui, secondo J, la potenza offuscatrice che presiede alla maculazione e il nascondiglio, come altrove, māyā.

79. Riferisco il genitivo *tasya* all'anima. Esso, tuttavia, può anche riferirsi alla triplice corazza di cui si è parlato.

dai piaceri dell'esistenza fenomenica. E così, inquinato dalla nescienza, e corroborato dalla forza insita nelle tre corazze, il vincolato precipita a capofitto nell'interno delle fruizioni del profondo [80]. *E con ciò è stato detto che la maculazione è, per la particola, come il germe; e la «forza», etc., come il guscio».*

[213] Si è finito con ciò di esporre del principio forza, caratterizzato da una facoltà d'azione in qualche cosa, la prima parte di questa sua specificazione, vale a dire la facoltà d'azione, consistente nell'apparizione della realtà fruitrice.

[214] Dall'altra parte di questa specificazione, cioè il qualche cosa, sorta da essa [81], la forza genera poi la natura, evidente, differenziata, consistente in una mera (generica) oggettività.

[215-216] La realtà fruibile e quella fruitrice sono di fatto generate dalla forza contemporaneamente. Esse, dal punto di vista della differenziazione (*bhedābhisaṃdhānāt*) sono inseparate l'una dall'altra, ché, se tali non fossero, verrebbero meno alla loro stessa natura. Dissoltosi poi questo stato di fruitore e fruibile, māyā perde, per colui, ogni significato [82].

[217-220*a*] «Ma (dirà qui taluno) secondo il Rauravāgama, etc., la "forza" genera contemporaneamente l'attaccamento e la sapienza, e, dopo, la natura» [83]. Senza dubbio (io rispondo) non può certo dirsi che tale forma di successione cui tu accenni non apparisca, ché per taluni, infatti, ogni cosa è prima oggetto di attaccamento e poi di conoscenza, e, per altri, prima di conoscenza e poi di attaccamento. La realtà fruitrice e quella fruibile son state tuttavia da noi qui esposte nella loro verace natura, nella quale la successione non ha luogo [84], o, se pur v'è, può benissimo manifestarsi in modo inverso, sicché i diversi ordini esposti nelle scritture non sono né debbono essere fonte di nessuna confusione o dissenso (*vipratipatti*).

80. Il «profondo» (*gahana*) è māyā. Anche per Bṛhaspati le corazze son dunque sei, *kalā*, *vidyā*, *rāga* e le tre precedenti (J).
81. Cioè, da questo «qualche cosa». Leggo *tadutthitaṃ* per *tadotthitaṃ*.
82. Vedi, p. es., le *SpK*, I, 9, citate a questo proposito da J.
83. Rauravāgama, I, 2, 15; vedi anche sopra, 40*b*.
84. In quanto che esse sono interdipendenti (J).

[220*b*-222] In tal modo, quella mera oggettività inferibile dagli stati di piacere, dolore o offuscamento fa sì che possa dirsi come, in principio, esista uno stato di uguaglianza. Il piacere (in questo proposito) è l'albedine, perché luce – ché la gioia è detta essere luce –; il dolore è la rubedine, perché naturato d'azione, la quale oscilla di continuo fra luce e non luce [85]; l'offuscamento è la nigredine, offuscatrice, determinata da un'assenza di luce.

[223-224] Questi elementi costitutivi, perturbati, diventano produttivi, ché, da una cosa non perturbata non può discendere un prodotto eterogeneo. Tutto ciò è stato da noi già esposto [86], e, in conclusione, v'è secondo la scrittura da noi seguita, un nuovo principio, quello degli elementi costitutivi.

[225-226] La natura (in questo proposito) è veementemente perturbata da Svatantreśa [87], affinché le anime, la cui smania è, a sua volta, perturbata dalla volontà del Signore, possano fruire (delle varie fruizioni) [88]. Quanto viene obiettato ai seguaci del Sāṃkhya, perché mai la natura non generi i suoi prodotti anche rispetto alle particole liberate – ché le anime, sono per il Sāṃkhya, immodificabili [89] – è cosa perciò che non ci tocca.

[227] Dal principio degli elementi costitutivi deriva, grazie a Svatantreśa, il principio della mente, dappertutto purissimo, dove la luce dell'anima e gli oggetti sensibili depositano la loro immagine riflessa.

[228-229] L'immagine dell'oggetto riflesso nella mente può essere o mediata dai sensi, esteriormente, ovvero non mediata, così come accade nell'immaginazione, nell'intuizione, etc. Questa fruizione o attività (*vṛtti*) della mente è chiamata col nome di cognizione (*bodha*). La detta mente, inoltre, è anche fermo supporto della luce della coscienza,

85. Vedi *TS*, VIII, p. 84.
86. Vedi sopra, VIII, 253*b*-260*a*.
87. Śrīkaṇṭhanātha (J). Vedi sopra VIII (269).
88. Vedi sopra, 61, 143.
89. Come tali, sia le anime vincolate sia quelle liberate son dunque uguali.

del sé, sicché (la sua funzione o attività specifica, cioè la) cognizione, sebbene insenziente, è tuttavia in grado (di illuminare gli oggetti)[90].

[230] Dalla mente nasce poi il senso prodotto dell'io (*ahaṃkāra*), il quale consiste nel presumere che la luce anzidetta, determinata dall'anima che si riflette nella mente[91] ed inficiata dal conoscibile, sia il vero io.

[231] La fruizione o attività di questo senso consiste in uno (speciale) sforzo che muove (*saṃrambha*) cinque soffi vitali, che secondo siano così mossi o immobili, determinano la vita o la morte.

[232] E da questo segue[92] che esso è diverso dal vero io, il quale è increato e s'identifica colla libertà in tutta la sua purezza: la quale condizione vien qui appunto designata colla parola «prodotto»[93].

[233] Si è del senso prodotto dell'io, descritto con ciò il suo aspetto di strumento o organo sensorio. Diremo adesso del suo aspetto creativo o naturante, il quale è triplice, secondo, che, cioè, sia albescente, rubescente o nigrescente.

[234] Dal senso dell'io albescente, connesso coll'aspetto fruitore delle realtà, nascono (a questo proposito) il senso interno ed i cinque sensi mentali, che esporremo qui partitamente.

[235] Il senso interno ha, come oggetto, tutte le cose, e quindi si dice che il senso dell'io albescente, da cui è generato, è allora specificato dalla capacità di produzione di tutti gli elementi sottili.

[236] La mente, il senso prodotto dell'io ed il senso interno sono, secondo ch'è stato detto, gli strumenti o organi della cognizione, dello sforzo e della volontà, le quali attività

90. Le stanze 228, 229 sono commento a *BhK*, 46: «L'attività specifica della mente è la conoscenza – cosiddetta perché supporto del manifestarsi della conoscenza dell'anima –, la quale consiste in una luce, che prende forma dagli oggetti, mediata o anche non mediata dagli organi di senso».

91. Leggo *puṃskṛte* per *puṃskṛteḥ*.

92. Da quanto è stato detto nella st. 230.

93. L'elemento °*kāra* (dal tema *kṛ*-, fare) è così interpretato da Abhinavagupta.

non possono essere compiute dai sensi esterni, neppure se, come vogliono alcuni, introversi (*antarmukha*)[94].

[237] La teoria di alcuni secondo cui i sensi interni non sono i tre anzidetti, bensì il soffio vitale è insostenibile. Esso, infatti, è insenziente e, se ciò non bastasse, la spinta che lo determina è causata dallo sforzo, questo dalla volontà, e questa dalla cognizione[95].

[238] La determinazione, la presunzione e l'immaginazione son tre attività differenti[96] e quindi è del tutto lecito dire che il senso interno sia triplice[97].

[239] La mente, inoltre, non è, come vogliono alcuni[98], impercettibile (*asaṃvedya*). Essa non è tale proprio perché è un organo di senso, come il senso interno. Ciò che è impercettibile non è un organo di senso, come la natura. E tanto basti per confutare la teoria secondo cui la mente è impercettibile[99].

[240-242*a*] Questo senso prodotto dell'io, specificato dalla capacità di generare il solo suono, produce poi l'udito; e infine, quando caratterizzato dall'odore e nient'altro, l'olfatto. Quanto dicono perciò alcuni[100], secondo cui i sensi di percezioni derivano dagli elementi grossi, non merita neppure di essere preso in considerazione – in quanto che per spiegare come ciascuno di essi sia limitato ad un dato aspetto del conoscibile, basta, come abbiamo visto, il senso dell'io[101]. Il

94. Vedi *Bhogak.*, 28, 29.

95. Le funzioni, rispettivamente, dal senso dell'io, dal senso interno e della mente. Vedi su tutto ciò *Bhogak.*, 30. Secondo Aghoraśiva, i pensatori cui qui si allude sono alcuni lokāyata.

96. Proprie rispettivamente della *buddhi*, dell'*ahaṃkāra* e del *manaḥ*.

97. La st. 238 è una parafrasi di *Bhogak.*, 47: « Le parole, immaginazione, presunzione e determinazione, usate nel senso di volontà, sforzo e conoscenza, esprimono cose diverse. Tale la ragione per cui lo strumento sensorio interno è triplice ».

98. Tale, secondo J, la teoria del Sāṃkhya.

99. La stanza 239 è diretta contro *BhK*, 48: « La mente, essendo naturata come gli altri sensi, dei tre elementi costitutivi, è percepibile. La teoria secondo cui essa è impercepibile è un tuo patente sofismo ». Secondo J la ragione addotta da Sadyojyotiḥ è inconclusiva, inquantoché anche la natura è naturata sì dei tre elementi costitutivi ma non è perciò percepibile.

100. I seguaci del Nyāya (*Nyāyasūtra*, 1, 1, 12).

101. E non c'è quindi alcun bisogno di pensare che, p. es., l'udito concerna il suono ed esso solo, perché è nato dall'etere, di cui il suono è una qualità.

loro essere un prodotto del senso dell'io è chiaramente dimostrato da questo, che le varie nozioni « io odo », « io vedo », « io odoro » sono costantemente in combinazione coll'io.

[242*b*-243] Il loro essere strumenti d'azione (*karaṇa*) si deve proprio a questo, che sono in contatto col soggetto agente; ché se gli strumenti d'azione fossero separati dal soggetto agente sarebbero qualcosa che è mosso da altro, né quindi sarebbero più strumenti (bensì oggetti d'azione), e, per eseguire un'azione, bisognerebbe ricorrere ad altri strumenti, per cui si cadrebbe in un regresso all'infinito.

[244] La verità è dunque questa, che il soggetto agente, differenziando, mercé la sua libertà, il suo proprio corpo, non solo trasforma da se stesso una sua propria parte, la quale si trova in contatto colla parte oggetto, in strumento d'azione [102], bensì, immedesimatosi con tale parte, così convertita in strumento (e, per dir così sotto, l'impressione di essa), trasforma in strumenti d'azione anche cose da lui completamente separate, quali, ad esempio, un coltello.

[246] In conseguenza [103] l'anima, come strumento generico rispetto alla conoscenza, possiede la sapienza impura, e, come strumento generico rispetto all'azione, la forza.

[247] « Ma (dirà qui alcuno) secondo il *Mataṅgatantra*, etc. la forza ha la natura di soggetto agente; la sapienza etc., per diventare strumenti presuppongono infatti l'esserci di essa » [104].

[248-249] La natura di soggetto agente causale propria della forza, implica una strumentalità [105]. Senza di essa [106] poi gli altri sensi sarebbero infatti privi del loro proprio

102. P. es., gli organi di percezione e d'azione.

103. La natura di strumento d'azione compete per eccellenza alla parte di sé che il soggetto agente ha separato dal suo proprio essere, e quindi, agli organi di percezione e d'azione (J).

104. Vedi sopra, 183, 190*b*.

105. Vedi sopra, 183. Il *prayojaka* è l'agente causale, colui che fa sì che un altro soggetto faccia questo o quello. Quest'azione causale, per essere effettuata, richiede la presenza di un qualche strumento.

106. Mi sembra, se ben intendo, senza la soggettività, propria dell'efficienza, la quale, come prima, si converte nei sensi.

essere. Tale la ragione per cui nel Mataṅgatantra, etc. (*tatra*), essa non è inclusa fra gli strumenti generici [107].

[249*b*-250] Senza la sapienza gli altri sensi sarebbero, infatti [108], privi del loro proprio essere, e così pure la sapienza, senza la forza, in quanto che la facoltà di conoscere presuppone quella d'agire. La forza e la sapienza son perciò giustamente detti essere lo strumento principale dell'anima.

[251-252] Tale la ragione per cui si vede che anche un cieco o uno storpio, privi rispettivamente di sensi di conoscenza e d'azione, abbiano tuttavia cognizione del colore e procedano. La differenza fra costoro e gli altri individui sta nel fatto che questa conoscenza ed azione per virtù dei detti strumenti generici si svolge in loro rispetto ad una oggettività parimenti generica. Il cieco, p. es. ha cognizione d'un colore generico e nulla più.

[253] Da questo stesso senso prodotto dell'io, di cui qui è questione, caratterizzato però da un contatto ancora più stretto cogli elementi sottili, nascono poi i cinque sensi d'azione, vale a dire il senso della parola, delle mani, degli organi escretori, dei genitali, e dei piedi.

[254-257*a*] Gli strumenti d'azione non sono altro che aspetti del senso dell'io, capace di produrre un effetto, e si riducono alle nozioni Io parlo, Io prendo, Io abbandono, Io emetto, Io procedo. La mano, la quale è un senso d'azione, non cessa perciò di essere presente ed operante neppure in un monco. La mano (fisica), costituita da cinque dita, non è altro che la sede principale di esso senso. Il fatto che si possa afferrare anche colla bocca, dimostra che colà [109] v'è uno strumento d'azione e questo non è altro che la mano. Ché senza strumento quale mai azione può di grazia aver luogo? Se così fosse [110], infatti, neppure i sensi di conoscenza avrebbero più ragione di esistere.

107. Leggo *ataḥ sāmānya*° per *ato' sāmānya*°.

108. Questa st. si riallaccia direttamente alla st. 246. Le stt. 247-249 costituiscono una specie di parentesi nel discorso.

109. Secondo J *tatra* non si riferisce alla bocca, bensì all'atto di afferrare.

110. Se cioè l'azione potesse svolgersi senza strumenti.

[257*b*-259*a*] Quanto è detto da alcuni, che cioè, il vedere, in quanto azione, presuppone uno strumento e che invece il camminare può fare a meno di esso, è cosa davvero sorprendente. Le azioni per eccellenza sono infatti il camminare, l'alzar la mano, etc., e la percezione (come dicono i Vaiśeṣika), qualità. Dai grammatici, poi, la percezione è giustamente considerata come un'azione.

[259*b*-260*a*] Quanto affermano i seguaci del Nyāya, che cioè la conoscenza, in base al principio generico secondo cui ogni azione presuppone uno strumento, presuppone, in quanto azione, uno strumento e l'afferrare invece no, è una bella dimostrazione di cecità.

[260*b*-261*a*] I sensi d'azione, perciò, pervadono tutto il corpo, né più né meno che il senso del tatto, senza che questo escluda che essi siano presenti ed operanti per eccellenza in un luogo determinato [111]. Tale l'opinione di coloro che ci sono stati maestri nel *Mataṅgatantra* [112].

[261*b*-264*a*] « Ma (dirà qui alcuno) oltre quelle esposte vi sono anche molteplici altre azioni, e necessariamente quindi, a causa di esse, anche altri strumenti, ond'è che i sensi d'azione non possono essere fissati ad un numero determinato ». Quest'obiezione (io rispondo) fu senza dubbio già confutata da Sadyojyotiḥ, il quale disse che non ogni strumento d'azione è un senso d'azione, bensì che tali sono soltanto gli strumenti di determinate azioni [113], sennonché tale risposta non è tale da spegnere l'ardente sete in noi suscitata dalla domanda precedente. O che s'appagano forse i pavoni di poca, non limpida acqua?

[264*b*-268] La vera risposta a quest'obiezione è quella che ci fu data dal venerabile Śambhunātha, confortata dalla nobile luce del puro nostro conoscere [114]. Qui l'azione, la quale è unica (tale questa risposta) viene scissa e diversifi-

111. P. es. i piedi (J).
112. P. es. Aniruddha (J).
113. Quali quella di camminare, di emettere, etc. Vedi *Bhogak.*, 23.
114. Cioè, confortata dall'esperienza. Nel secondo *pāda* della st. 265 propongo di leggere *vikasāprabalīkṛtam* per *vikalāprabalīkṛtam*, che non dà senso.

cata dalle diverse intenzioni. Tali intenzioni son cinque e cinque sono di conseguenza i sensi d'azione. Le azioni di fuori, precisamente, sono di quattro specie, ordinate all'abbandonare, all'afferrare, ad ambedue e ad un riposo nella nostra stessa natura, ad esclusione d'ambedue. A tali quattro azioni corrispondono rispettivamente gli organi escretori, le mani, i piedi e gli organi della generazione. L'azione di dentro, basata sul soffio vitale, è unica ed il senso ad esso corrispondente è la parola. Tali, in ristretto, le loro varie attività, (fonte dei diversi) effetti.

[269] Di là dalle dette azioni, non se ne scorgono altre. A che prò quindi questa vostra supposizione, secondo cui gli organi di senso non sarebbero limitati ad un numero determinato?

[270] Tutte queste varie attività son svolte dai sensi, senza che gli uni usurpino le funzioni degli altri, che (come si è visto) essi possono coesistere (in un medesimo luogo). Tale usurpazione e confusione (*saṃkaram*) v'è soltanto per i corti di mente.

[271] (Secondo alcuni) i detti sensi d'azione derivano dal senso dell'io rubescente [115]. Dal senso dell'io nigrescente, tendente ad offuscare la parte fruitrice, (il soggetto agente), tecnicamente chiamato col nome di « primo degli elementi » (*bhūtādi*) [116], derivano poi i cinque elementi sottili, i quali sono la causa degli elementi grossi.

[272*b*-276*a*] Nei due gruppi formati l'uno dal senso interno e dai sensi di conoscenza e d'azione, e l'altro dagli elementi sottili, è, secondo i seguaci del Sāṃkhya, presente, come elemento stimolatore, il senso dell'io rubescente [117]. Secondo altri, dal senso dell'io rubescente nasce invece il senso interno, come quello che sa destramente circolare attraverso tutti gli altri sensi, leggero, veloce. Altri ancora dicono che il senso

115. Non mi sembra che, come vuole J, Abhinavagupta esprima in questa stanza la sua opinione, bensì quella di Sadyojyotiḥ (vedi sotto 275*b*, 276*a*). Secondo Abhinavagupta i sensi d'azione derivano dal senso dell'io albescente, influenzato, con una certa intensità, dagli elementi sottili (vedi sopra, 253 e *TS*, VIII, p. 88, l. 6).

116. Vedi le *Sāṃkhya K.*, 25.

117. *Ibid.*, ed il commento di Vācaspatimiśra, etc.

interno nasce dal senso dell'io albescente e che dal senso dell'io rubescente nascono invece i sensi di conoscenza e d'azione, come quelli che sono in contatto col soggetto percettore e colla realtà percepibile. Secondo Sadyojyotiḥ, quanto nasce dal senso dell'io rubescente son poi chiaramente i sensi d'azione, ché l'attività è cosa propria della rubedine [118].

[276*b*-279*a*] Conforme infine al *Mālinīvijaya*, il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente e dal senso dell'io albescente [119] nascono invece tutti gli altri sensi. A noi questa sembra l'opinione giusta. La funzione dei sensi esterni consiste, infatti, nella percezione, vale a dire, nella manifestazione delle cose esteriori [120] e quella del senso interno in un collegamento interiore, ché com'è stato detto dal Maestro [121]: « Il senso interno, reagendo (su ciò che è stato ricevuto attraverso i sensi esterni) effettua le varie costruzioni mentali, quali l'azione, etc., che riposano sull'unità e molteplicità e son primariamente dovute all'attività del soggetto » [122].

[279*b*] Su questo punto però, ossia come i cinque elementi sottili derivino dal senso dell'io nigrescente, non è dissenso alcuno. Con essi comincia infatti la realtà percepibile.

[280*b*-283] Il cosiddetto elemento sottile odore consiste nell'odorosità generica che si estende a tutti gli svariatissimi odori – *saurabha*, etc. – che son proprietà del principio terra. Esso è quindi di essi tutti pervasivo, instabile ed impermanente, in quanto causato, e, nel medesimo tempo, stante che l'annichilamento è uno scomparire nel proprio principio causale, né instabile né impermanente. Tale ragionamento può essere esteso anche ai restanti elementi sottili, quali il sapore, etc. Le varie cose particolari son infatti di necessità precedute da uno stato non particolarizzato.

118. Vedi *Bhogak.*, 36, 43, 44.
119. *MV*, I, 31. Cfr. *Sāṃkhya K.*, 25.
120. Seguo, nella trad., la variante *vastubhāsane*, menzionata anche da J, per *vṛttibhāsane*.
121. Utpaladeva.
122. *IPV*, II, II, 3. Nella trad. ho seguito l'interpretazione del Pandey (Bhāskarī, vol. III).

[283*a*-285*a*] L'elemento sottile suono, perturbato, si converte nell'etere, il quale sostiene tutti gli svariati suoni. Il suono, in effetto, è naturato di spazio, come quello che dà modo alle cose espresse dalle parole di disporsi dentro di esso. Questo stesso elemento suono, in unione coll'elemento sottile tatto, diviene, perturbato, vento, il quale così è naturato sì di suono e sì di tatto.

[285*b*-287*a*] Altri, non senza ragione, dicono invece che il suono è una qualità dell'etere soltanto. La menzione del vento e dell'etere come di cose inseparate l'una dall'altra (non si deve, essi dicono, all'essere il suono qualità anche del vento), bensì a questo, che il vento, senza l'etere, non nasce, e, inoltre, al fatto che gli elementi superiori son di regola presenti in quelli via via inferiori.

[287*b*-288] Il suono ed il tatto insieme con il colore diventano, perturbati, fuoco, il quale è fornito così di tre qualità. Il medesimo si ripete per l'acqua, la quale è dovuta a questi tre elementi sottili più il sapore e per la terra, ai quali, oltre al sapore, si aggiunge l'odore.

[289] In questo proposito, la terra, etc., com'è certificato dalla percezione diretta, non sono altro che un aggregato di qualità, né, separato e diverso da esse, appare soggetto alcuno che possa essere chiamato terra e via dicendo.

[290-294*a*] A quel modo che, anche per coloro che sostengono come qualità e soggetto sian due cose diverse, un unico disegno (*rūpa*) svariato, su di una stoffa, appare gradualmente, così pure per noi accade circa le varie qualità della terra. E siccome, distesa che sia la stoffa, tutto questo vario disegno appare ad un tempo, così apparisce agli yoghin la terra, nella totalità delle sue qualità. Se la terra, la quale è naturata delle varie qualità anzidette, dall'odore al suono, apparisce in modo graduale ovvero ad un tratto, si deve (così soltanto) alla detta diversità dei mezzi. Tale la ragione per cui si dice che i diversi modi di concepire (una cosa) son dovuti a tale manifestazione graduale (*kramavyakti*). Da tali diversi modi di concepire dipende poi l'uso del genitivo

e quello di sostantivo ed aggettivo specificatore [123]. Secondo questa nostra dottrina, separato e diverso dalle qualità, non v'è perciò soggetto alcuno.

[294*b*-297*a*] Nella terra, l'odore, il colore e il sapore anzidetti si presentano poi in più modi differenti; il tatto in essa è «derivato», cioè né caldo né freddo ed il suono di varie specie. Nell'acqua è chiarezza, dolcezza e freddezza e vario il suono. Nel fuoco è chiarezza, luminosità e calore e svariato, come prima, il suono. Nel vento il tatto è «non derivato», né caldo né freddo e vario sempre il suono. Nell'etere, infine, v'ha un suono costituito di fonemi ed immagini riflesse di suoni.

[297*b*-299*a*] L'opinione dei seguaci di Kaṇāda, secondo cui il suono, a differenza del tatto, è (una qualità esclusiva dell'etere) è contraddetta dall'esperienza e non dev'essere accettata da alcuno. La nozione «il suono è nel tamburo» non è infatti contraddetta o infirmata da nulla [124], né, mentre si prende un tamburo, si ha l'idea che esso sia, del suono, soltanto una causa.

[299*b*-300*a*] L'udito, secondo la dottrina da noi professata, ha, come causa, il senso dell'io ed è presente ed operante in più luoghi e quindi è benissimo in grado di percepire il suono colà locato.

[300*b*-302*a*] Per coloro che dicono come il suono, nato (secondo essi) da suono [125], possa generare l'idea del suono solo dopo raggiunto lo spazio uditivo, caratterizzato dall'orecchio, come si spiega, di grazia, che, udito un suono di tamburo, ancorché leggero, si abbia l'idea che esso suono provenga da lontano, dov'è il tamburo? [126]

123. L'odore della terra, la terra odorosa (provvista di odore, *gandhavatī*).

124. Secondo i seguaci del Vaiśeṣika, il suono non è percepito nel suo supporto (p. es. il tamburo) ma altrove, cioè «nell'etere delimitato dal pertugio dell'orecchio». «Se (argomentano i Vaiśeṣika) il suono avesse come supporto (p. es.) la conca, allora, questa, essendo stata ricoperta, non si percepirebbe. Infatti, essendo ricoperta l'apertura dell'orecchio, esso non viene mai ed in alcun modo percepito».

125. Vedi sopra, III, 25-27, nota.

126. Logicamente, osserva J, la percezione che si dovrebbe avere è questa, che tale suono è qui nell'orecchio e non nel lontano tamburo.

[302*b*-304] Una volta che il suono nato da suono, – poco importa se nato da un suono lontano o vicino – abbia raggiunto lo spazio dell'udito, non è più naturato di lontananza o vicinanza. Né per onnipervadente può logicamente essere tenuto il primo suono, (quello originale). Come si spiega infatti che per quanti lo odono da vicino esso sia forte e, per chi è da esso lontano, debole? (La medesima cosa) non può infatti essere il soggetto di due qualità contrastanti.

[305] La concezione dei seguaci del Vaiśeṣika è stata confutata anche da altri in molteplici modi, e quindi noi ci asteniamo qui di diffonderci su di essa per minuto, ché sarebbe vana cosa: tutti son capaci di colpire un uomo morto.

[306-308*a*] Tutti questi princìpi, cominciando dalla terra, son poi patentemente pervasi da quelli via via superiori, dotati di qualità (*guṇa*) più eccellenti. Questo rapporto di pervasore-pervaso si basa infatti, secondo le scritture, sulla maggiore eccellenza delle qualità, non sulla causalità o sulla leggerezza (*lāghava*). Il principio attaccamento infatti (così, tanto per fare un esempio) è pervaso dalla sapienza, che di esso non è affatto la causa.

[308*b*-310] Pervaso da una cosa è detto essere tutto ciò che senza di essa cosa non può sussistere. Tale la ragione per cui, (fatti forte di quest'affermazione), di leggerezza nella nostra dottrina, non vogliamo sentirne neppure il nome. Il rapporto di pervasore-pervaso, in conclusione, è causato unicamente dalla maggiore eccellenza delle qualità. « Tutto ciò che supera per qualità una cosa (così nel *Mālinīvijaya*) è detto essere ad essa superiore »[127]: la quale superiorità è qui sinonimo di facoltà di pervasione (*vyāptṛtā*)[128].

[311] *La terra, perciò, cominciando dalla luminosità propria di Śiva, accoglie in sé tutte le varie qualità dei differenti*

127. *MV*, II, 60*a*.

128. Il concetto di pervasivo o di pervasione (*vyāpti*) è tipico della speculazione scivaita e si riferisce alla capacità di una cosa di influire su un'altra, di pervaderla. Ogni mantra, ogni mudrā, ogni stato di coscienza ha, da questo lato, il suo potere, la sua sfera di pervasione (io traduco « il pervasivo »: ma altrettanto bene si potrebbe dire, secondo i casi, la virtù, il potere, la portata o gittata) di là dalla quale non può nulla.

princìpi che la pervadono, e come tale, pervasa, cioè, da essi, si manifesta.

[312] *La stessa cosa si ripete per tutti gli altri princìpi, dall'acqua fino alla potenza, con questa sola differenza, che tra due princìpi contigui, uno inferiore e l'altro superiore, v'è di regola un rapporto di potenza-possessore di potenza.*

[313] Tutto ciò è stato da me diffusamente esposto nel mio trattato sul Senza Superiore (*anuttaraprakriyā*) [129]. Lo studioso desideroso di particolari è perciò pregato di riferirsi a quest'opera.

[314] E così la natura dei princìpi è stata anch'essa sufficientemente esposta.

129. Il commento lungo alla *Parātrīśikā*. La concezione di cui sopra trova una chiara esposizione nelle pp. 137 segg. di quest'opera, tradotte sotto, *Appendice* V.

Capitolo X

LA DIVISIONE DEI PRINCÌPI

Diremo adesso d'una dottrina segreta che si trova solo nelle scritture del Trika [1], ossia la partizione dei princìpi.

[1-2] Degli anzidetti princìpi, che si estendono ed ineriscono ai loro rispettivi gruppi (di soggetti e di oggetti), v'è, secondo ch'è detto nel *Mālinīvijaya*, un'altra differenziazione.

[3-5] Tutti i vari princìpi [2], dalla terra fino alla natura si dividono in quindici aspetti diversi, secondo le differenti potenze e soggetti possessori di potenza, aggiuntavi la natura propria; dall'anima fino alla forza, in tredici; in undici quando natura propria diventano i «dispogliati per dissoluzione», e, com'essi, māyā [3]; in nove, quando natura propria diventano i «dispogliati per conoscenza»; in sette, quando natura propria diventano i mantra; in cinque, quando natura propria diventano i Signori dei Mantra; in tre, quando natura propria diventano i Grandi Signori dei Mantra. Śiva, il quale è naturato d'una coscienza tutta densa di luce, non è soggetto a divisione alcuna.

[6-7*a*] I soggetti possessori di potenza son sette, vale a dire Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra, i «dispogliati per conoscenza», i «dispogliati per dissoluzione» e gli «inviluppati». Altrettante son le potenze. Il quindicesimo aspetto è costituito dalla natura propria. La terra è quindi naturata di quindici aspetti diversi.

[7*b*-9*a*] Le tre potenze del Dio, da noi già descritte [4], si manifestano infatti in guisa di soggetti conoscenti, mezzi di conoscenza e conoscibile. Il soggetto conoscente, precisamente, è una particolare manifestazione della potenza Su-

1. E, precisamente, solo nel *MV* (II, 1-7*a*).
2. Le stt. 3-5 sono una parafrasi piuttosto libera di *MV*, II, 27*a*.
3. Colla parola māyā si allude qui, secondo J, alla seconda categoria di «dispogliati per dissoluzione», quelli privi di conoscibile (vedi sopra, IV, 29, 30).
4. Para, etc. (su di esse vedi sopra, I, 2-5, 107-108 etc.

prema, i mezzi di conoscenza della potenza Suprema-Infima ed il conoscibile della potenza Infima. Essi equivalgono rispettivamente al soggetto possessore di potenza, alla potenza ed alla natura propria.

[9*b*-10*a*] In questo proposito, la natura propria è, sì della terra come d'ogni altro principio, l'aspetto a sé stante, insenziente, non colorato dalle condizioni limitanti (*upādhi*) di soggetto conoscente, mezzi di conoscenza, etc.

[10*b*-12] Della terra, etc., vi son tuttavia altri quattordici aspetti. Sette di essi son dovuti a questo, che essi princìpi possono essere conosciuti dagli «inviluppati» fino a Śiva, nel momento in cui le loro rispettive potenze non sono in stato di emergenza. Altre sette divisioni si debbono al poter essere la terra, etc., conosciute da questi medesimi soggetti, nel momento in cui le loro rispettive potenze sono in stato di emergenza.

[12*b*-17] Degli «inviluppati» son considerati come potenza i mezzi di conoscenza nel loro aspetto generico, costituito dalla forza e dalla sapienza impura, e non le loro suddivisioni [5]. Questi stessi mezzi di conoscenza, in stato però di non evidenza, appartengono anche ai «dispogliati per dissoluzione». Nei mezzi di conoscenza dei «dispogliati per conoscenza» il velame della forza e della sapienza è in via di dissoluzione. Strumento di azione dei Mantra è la sapienza pura in via di risveglio, ma accompagnata dalle impressioni latenti della sapienza e forza, anzidette. I Signori dei Mantra hanno, come mezzo di conoscenza, la Sapienza Pura, interamente sì risvegliata, ma unita tuttavia alle dette impressioni. Il mezzo di conoscenza dei Grandi Signori dei Mantra è questa stessa Sapienza Pura, priva di queste impressioni latenti. Le parole mezzo di conoscenza, strumento d'azione e potenza sono intercangiabili. Strumento d'azione di Śiva è infine la sua sovrana potenza di volontà – cioè la Sua libertà senza più – attraverso la quale conosce ed agisce.

5. Vedi su questi due mezzi di conoscenza generici anche sopra, IX, 246-250.

[18] I sette soggetti conoscenti, da Śiva agli «invilup-pati» si presentano così in un duplice aspetto, secondo che le loro potenze siano o non siano in stato di emergenza. La loro diversità diversifica il conoscibile.

I.

LA CONOSCIBILITÀ COME PROPRIETÀ DELLA COSA (*VASTUDHARMA*)[6]

[19] La cosiddetta percepibilità è infatti parte integrante della cosa stessa. O che nella nozione «Io percepisco (il turchino) percepibile da Caitra» che cosa di grazia appare?

[20-28*a*] «Ma (dirà qui alcuno) ciò che qui appare è semplicemente la conoscenza propria di Caitra e null'altro. Questa percepibilità non è per noi una proprietà della cosa, così come il colore turchino. Se la percepibilità fosse infatti per natura sua una proprietà della cosa, essa sarebbe allora percepibile da parte di tutti, né più né meno che le varie altre proprietà d'una cosa, quali, ad esempio, il colore turchino, la forma di vaso, etc. [7]. Se d'altra parte s'ammettesse che una cosa possiede, come proprietà, la percepibilità, in forza della coscienza del percettore, s'incorrerebbe nel medesimo controsenso di prima – come nel caso della stoffa tes-

6. La discussione seguente, piuttosto complicata, abbraccia 78 stanze. La percezione di una cosa, come percepita da questo o quel soggetto (e di soggetti ve ne sono come abbiamo veduto 14 categorie) è diversa dalla percezione della cosa pura e semplice (vedi, p. es. sotto, 58*b*-70*a*, 85-88, dove Abhinavagupta adduce l'esempio del ladro, del teatro, etc.). Questa constatazione offre lo spunto d'una lunga discussione sulla natura della «percepibilità» (*vedyatā*). La conclusione, è, come vedremo, che essa è una proprietà oggettiva della cosa (*vastudharma*). Tutta questa discussione è implicitamente una confutazione della tesi dei seguaci della Mīmāṃsā. Vedi sotto, st. 57*a*, 58*b*.

7. Secondo J, Abhinavagupta ha qui in mente la dottrina della *prakaṭatā*, cioè «diretta apprensibilità» o «manifestità» dell'oggetto, sostenuta dai seguaci di Kumārila. «La cosiddetta conoscenza (così J) è una azione, la quale è, da parte sua, inferibile dal frutto. Il quale frutto è da essi chiamato "diretta apprensibilità" e considerato come una proprietà dell'oggetto. La "conoscibilità" (*vedyatā*) non è, per costoro, altro che essa». Vedi sulla *prakaṭatā*, PARTHASARATHI, *Śāstradīpikā*, pp. 37-38 e GANGANATHA JHA, *Pūrva-Mīmāṃsā*, Benares, 1942, p. 86.

suta dal tessitore. Di più: se questa pretesa proprietà chiamata col nome di percepibilità è impercepibile, allora non esiste, come un fiore nell'etere; e se è percepibile, anche di essa allora potrebbe esservi percepibilità, sì che s'avrebbe un regresso all'infinito, per cui nulla sarebbe più percepibile ed il mondo sarebbe in stato di completa insenzienza. L'obiezione secondo cui essa sarebbe l'essenza o corpo stesso della cosa, colorato da parte di quelle condizioni limitanti che sono i soggetti conoscenti, naturato della manifestazione dell'oggetto, né più né meno che il conoscere – tale obiezione non ha per noi alcun fondamento reale. Seguendo infatti tale teoria, se la cosa fosse percepibile da parte di un solo soggetto conoscente, non sarebbe percepibile da parte di altri, e, se fosse percepibile da parte di tutti i soggetti, non sarebbe percepibile da uno solo. La percepibilità non può perciò assolutamente essere una proprietà della cosa. Questa percepibilità propria d'una cosa è semplicemente una speciale caratteristica della coscienza. Infatti, dove e quando il conoscere, consistente nella percezione dell'oggetto, si unisce inseparabilmente (*samavaiti*) con un dato individuo, l'oggetto in questione si manifesta a lui solo. La percepibilità non è altro che questo».

[28*b*-31*a*] A costoro noi rispondiamo, dicendo che se la percepibilità non è una proprietà delle cose, allora esse sarebbero impercepibili, pur essendoci tale conoscenza sopradescritta. A quel modo, infatti, che pur avendo un vaso la proprietà di essere fornito di una larga base, etc., un panno, che tale non è, non può certo divenir tale, così, pur essendovi, inerente al soggetto, tale conoscere, le cose che non hanno, come proprietà, la conoscibilità, non possono certo arrivare a possederla.

[31*b*-33*a*] Ma v'è ancora, nella vostra teoria, un altro grosso errore, che merita d'essere preso in considerazione. Se le cose, come voi dite, non son naturate di luce, naturata di luce non può essere la conoscenza di esse, non può essere il suo supporto, non possono essere il senso interno, una lampada, gli occhi, etc. E che, di grazia, allora s'illuminerebbe, essendo così il mondo immerso in un sonno assoluto?

[33*b*-35] « Ma (sento già dirti) l'essenza o natura della conoscenza è quella di illuminare le cose così come una lampada ». O la bella novità che tu dici! O che la è comica davvero! Vediamo, vediamo un po' che si sia questa facoltà d'illuminare le cose, propria secondo te della conoscenza! Le cose e la luce son qui due termini coordinati [8] o cumulati assieme? O si deve intendere che la natura del conoscere è la luce dell'oggetto? Soffermiamoci su quest'ultimo caso.

[36] Se il genitivo nell'espressione « la luce dell'oggetto » ha un valore soggettivo, si ricade nello stesso errore di prima, senza possibilità di scansarlo [9]; e se d'altro lato, tu dici che ha un valore oggettivo, allora in essa frase v'è implicitamente un senso causativo.

[37] E noi allora vi facciamo osservare: Quello che s'illumina è già luce o no? Ché, se non è luce, non può illuminarsi. E in ambedue i casi la vostra concezione non resta in piedi.

[38] « Ma come si spiega allora (tu forse dirai) nella vita ordinaria l'uso del causativo? » Il causativo (io rispondo è usato in modo reale e non metaforico solo quando i due soggetti agenti, quello causale e quello da lui mosso, sono esseri coscienti. Nei riguardi di cose insenzienti, esso è usato metaforicamente soltanto. Si consideri: da un lato Caitra è sì capace d'andare, ma, pensando come questo suo andare dipenda da altri, si dice: « Il mio padrone mi fa andare »; e, d'altra parte, il suo padrone, vedendo come Caitra abbia in sé la capacità di andare, come sia dipendente da sé e pensando insieme che potrebbe non andare, si dice: « Io lo faccio andare ». Il causativo è usato in senso proprio rispetto a tali due soggetti agenti, movente e mobile soltanto. Gli altri usi del causativo son dovuti, nella vita comune, ad una estensione di tale sua forma primaria, che si presume esistere anche altrove. Quando, p. es., si dice che uno fa andare la freccia, non si fa altro che attribuirle quest'impressione di velocità e di presumere, in base ad essa, di essere un soggetto agente causale. Nel caso che ambedue i soggetti siano insen-

8. Dotati, cioè, di un sostrato comune (*sāmānadhikaraṇyam*) (J).
9. Vedi sopra 28*b*-31*a*.

zienti, come quando si dice, « il vento fa cadere il monte », il rapporto fra movente e mobile è una pura creazione immaginaria di chi vede. In tal modo, quando uno dei due soggetti è insenziente, o, a maggior ragione insenzienti sono ambedue, il causativo non è usato in senso proprio. Ma tanto basti, ché tutto ciò è stato da me trattato diffusamente altrove [10].

[45*b*-46] Tale presunta illuminazione dell'oggetto da parte della conoscenza, è dunque una semplice metafora. « E sia pure (sento già dirti), tuttavia non può negarsi che apparisca, proprio come il monte (che è fatto cadere dal vento) ».

[46*a*-48] Ma la metafora (io rispondo) dev'essere necessariamente determinata da un motivo. Nel caso dell'espressione anzidetta « Il vento fa cadere il monte », il motivo è costituito dal movimento generato da esso vento nel monte, per forza del quale quest'ultimo, venuta meno l'unione o coesione fra le sue parti, cade. Nel caso nostro invece la conoscenza non agisce in alcun modo sull'oggetto, per cui come può la metafora inverarsi? E del resto, anche se s'inverasse, essa è pur sempre una cosa irreale.

[48*b*-50*a*] Di una cosa non luminosa può sì dirsi, metaforicamente, che è luminosa, ma essa, nondimeno, rimane tale e quale. O che un bambino brucia, perché venga chiamato metaforicamente un fuoco? Ove un bambino sia poi così metaforicamente chiamato, il seme o motivo di tale metafora è la sua vivacità, la quale è una cosa reale; ma quando la non luce vien chiamata metaforicamente luce, qual è di grazia il seme o motivo reale di tale metafora?

[50*b*-52*a*] La metafora infatti è logicamente possibile provata che sia l'esistenza d'un principio cosciente. Essa, infatti, consiste in una sovrapposizione (*adhyāropa*), la quale dipende da un'unificazione (*pratisaṃdhāna*). Ora non v'è, fino a questo momento, alcun principio cosciente; la stessa conoscenza non è luminosa. Se voi dite che l'oggetto è illu-

10. La referenza, secondo J, è ad un'opera di Abhinavagupta ora perduta, il *Prakīrṇakavivaraṇa*.

minato da un'altra conoscenza, si ricade nelle stesse conseguenze di prima.

[52*b*-53*a*] « Ma (voi forse direte) come si spiega allora che una lampada possa illuminare una cosa? » Ma che (io rispondo) non si ripetono forse, anche in questo caso, tutte le medesime obiezioni di prima?

[53*b*-54*a*] Mentre la lampada illumina, col suo stesso essere, una cosa, risplende e s'illumina di per se stessa. Ma non così la conoscenza.

[54*b*-55*a*] La lampada inoltre dà la luce alle cose, che, altrimenti, non s'illuminerebbero. E questo per la conoscenza è possibile solo se v'è non diversità.

[55*b*-56*a*] La verità è dunque questa, che, a quel modo e nella misura che l'anzidetto Śiva Supremo, il quale è luce soltanto, s'illumina, a questo modo ed in questa misura s'illumina la natura delle cose.

[56*b*-57*a*] A quel modo dunque che, in una cosa, s'illumina p. es. l'azzurrità, così s'illumina la percepibilità, la quale è un che che si aggiunge alla parte oggettiva.

[57*b*-58*a*] Le due teorie secondo cui il frutto sia la « manifestità » della cosa e che la coscienza (sia una proprietà del soggetto) [11] sono così ambedue sottratte dalla condizione di tesi opposte, e, alla luce della nostra dottrina, si sostengono reciprocamente.

[58*b*-60*a*] Un ladro, infatti [12], che abbia saputo come ciò che sta per fare è a conoscenza (lett. percepibile) di Caitra se ne sta buono, senza prendere nulla, nonostante sospinto dal desiderio. Un amante, pensando che l'amata lo sta guardando colla coda dell'occhio, si vede, per dir così, tutto irrorare d'ambrosia.

[60*b*-61*a*] Tale percepibilità non si riduce ad un semplice fatto di coscienza, ad una conoscenza, ma è un che che si

11. I due principali rappresentanti della Mīmāṃsā, Kumārila e Prabhākara vengono sostanzialmente a dire, secondo Abhinavagupta, che la « manifestità » è una proprietà dell'oggetto, e che la coscienza è una proprietà del soggetto. I controsensi derivanti da queste due tesi possono essere superati soltanto ammettendo che il conoscente ed il conoscibile siano in realtà una medesima cosa.

12. Questa st. si collega sintatticamente colla precedente st. 56*b*, 57*a*.

aggiunge alla natura della cosa, dotato di efficienza causale. E se non è una proprietà della cosa, che può essere mai?

[61*b*] Se qualcuno ci obiettasse che, qualora la cosa avesse, come proprietà, la percepibilità, questa proprietà apparirebbe egualmente a tutti, tale obiezione, io risponderei, non distrugge la nostra ma la sua tesi, non altrimenti da un'arma malamente impugnata.

[62*b*-63*a*] Per noi, del resto, secondo cui ciò che esiste è Śiva soltanto, autoluminoso, quest'espressione « appare ad altri » è sconosciuta.

[63*b*-66*a*] Le stesse espressioni « questo colore turchino – ovvero questo vaso – sono uguali per tutti », sono accolte dalle persone di corto intelletto senza intenderne bene il significato. Infatti, il colore turchino appartenente al corpo di Kālāgnirudra [13] non è il turchino tuo. « O che forse è il giallo »? No, non è il giallo, ma non è il turchino. Il turchino, insomma, o non è turchino per alcuno [14] o solo per colui cui sta davanti, solo per costui, dico, è percepibile (come tale, poco importa se direttamente o) anche immaginato [15].

[66*b*-67*a*] A quel modo poi, che, come tu vai predicando, la conoscenza è naturata (per te) dalla luce dell'oggetto [16], così di questa nostra proprietà delle cose può benissimo dirsi (da noi) che consista in una percepibilità da parte di questo o quel soggetto [17].

[67*b*-70*a*] Per noi, del resto, non esiste, nella conoscenza, nessun soggetto determinato (*niyata*) [18]. Una cosa per noi è percepibile per il soggetto che la conosce e nel momento che la conosce, indissolubilmente da lui. Chi ci obiettasse ancora come la percepibilità da parte di questo o quel soggetto dovrebbe allora apparire ugualmente a tutti, supera in sordità, io penso, perfino i sordi. La detta percepibilità,

13. Una speciale ipostasi di Śiva. Vedi sopra, IV, 164-167.
14. Così dal punto di vista di Abhinavagupta secondo cui non esiste soggetto alcuno separato dalla coscienza.
15. L'idea « uguale per tutti » è dunque insostenibile anche dal punto di vista dell'opponente (sia questo un seguace del Nyāya, etc.).
16. Senza che per questo le cose appariscano tutte insieme.
17. E non da parte di tutti i soggetti contemporaneamente.
18. Nel senso di preesistente, già formato, separato da Śiva.

infatti, non appare così ad alcun altro soggetto, e mi domando perché mai mostri tanta mal posta avversione per questa nostra espressione, che la percepibilità sia parte integrante della cosa.

[70*b*-75*a*] In base a questo stesso ragionamento è stato sradicato anche ogni sospetto di regresso all'infinito [19]. Infatti questa cosiddetta percepibilità è dissimile dalle altre proprietà, quali l'azzurro, etc., nel senso che è precisamente, quella proprietà, grazie alla quale il soggetto, insieme con tutte le sue altre proprietà, diventa percepibile. Essa non è dissimile dall'esistenza o dall'inerenza. « Ma allora (sento già dirti) a quel modo in cui l'essere, essendoci, rende essenti cose non essenti, l'inerenza, congiunta, congiunte cose non congiunte, l'ultima particolarità, naturata di separazione, separate cose non separate, il candore candido il non candido, l'andare andante il non andante, così accade pure per te, per cui un soggetto (*dharmin*), fornito di tutte le sue varie qualità, quali il turchino, etc., e di per se stesso non percepibile, grazie a questa nuova qualità, ossia la percepibilità, diventa percepibile [20] ».

[75*b*-78*a*] (Questa obiezione, io rispondo, non ci tocca affatto. La verità è infatti questa che) la percepibilità, che, né più né meno che le altre qualità come il turchino, etc., appare di per se stessa non luminosa, diventa luminosa per virtù di questa qualità, dico l'autoluminosità [21]. (E quindi) stante che il conoscibile si risolve nella luce [22], può ben dirsi che esso non dipende da nulla, e che, per dir così, ha pienamente assolto i suoi compiti. A quel modo, insomma, che

19. Sussistente invece qualora la percepibilità fosse a sua volta percepibile, etc.

20. Così ammettendo (tale il senso dell'obiezione) si cade in questo controsenso, che, cioè come l'essere è, per sua natura (*svarūpeṇa*) essente, così la percepibilità dovrebbe essere, per sua natura, percepibile. Ma la percepibilità, com'è stato detto, è ciò per cui una cosa diventa percepibile, per cui una stessa cosa verrebbe ad avere due qualità opposte, ossia la percepibilità e la facoltà di far percepire (*vedakatvam*). Abhinavagupta si sottrae, come vedremo, a quest'obiezione, dicendo che « percepibilità » tanto vale, in realtà, quanto « autoluminosità ».

21. La percepibilità non è dunque a sua volta percepibile.

22. Nella st. 77*a* leggo *vedyam* per *viśvam*, anch'esso tuttavia sostenibile.

Śiva manifesta liberamente il vario conoscibile differenziato, così manifesta pure questa qualità (del conoscibile), cioè la percepibilità, non diversa qualitativamente dalle altre, quali il turchino, etc.

[78*b*-79] « Ma (dirà qui alcuno) ammettiamo pure che la percepibilità, com'è stato provato, sia una proprietà della cosa. A che prò ostinarvisi contro? Il problema tuttavia adesso è questo: se questa percepibilità da parte dei vari soggetti conoscenti, da Śiva fino agli " inviluppati ", è unica, come si spiegano allora i quattordici aspetti di cui s'è fatto prima questione? »

[80-81] Se quanto s'intende (io rispondo) è, delle cose, la loro natura piena e perfetta ciò di cui si parla è allora il Signore, Bhairava, il Dio, il Beato soltanto. Ma se ciò che si ha in mente è la realtà via via differenziata e divisa, immaginata e voluta dal Suo potere, che cosa, di grazia, è stato mai commesso dall'anzidetta ripartizione?

[82] La dottrina, la verità suprema è dunque questa, che qualechessia il corpo con cui una cosa ad un certo momento si manifesta, tale è allora la sua natura.

[83-84] Una cosa di cui si sa ch'è percepita (*vedya*) da Caitra, da due o da molti soggetti, da un Mantra, da un Signore di Mantra, da Śiva, quando la Sua potenza è in stato di emergenza o meno, produce, di volta in volta, svariatissimi, innumerevoli effetti (*arthakriyā*), etc.

[85] Chi infatti assista ad uno spettacolo di danza o di canto, visto da numerosi spettatori di tipo « inviluppato » [23], ad esso intenti (*ekāgra*), può fare a meno di considerarlo come un vero e proprio mare di nettare? [24]

[86] Tale la ragione per cui da coloro che insegnano la natura degli spettacoli di lottatori ed attori si dice che lo stato di identità fra tutti i soggetti (che in essi si viene a determinare) è fonte d'una (speciale) esperienza di pienezza.

23. Leggo col Ms. G °*janekṣitam* per °*janaḥ khalu*.

24. Vedi su questa e le segg. stt. 86-88 il mio volume *The Aesthetic Esperience*, etc., pp. 56-57.

[87-88] Se dalla visione del detto spettacolo essi fossero contenti e soddisfatti ad uno ad uno, individualmente, che sovrappiù vi sarebbe, essendo essi uniti insieme? E quale unità, di grazia, di soggetti? Ché, quando il detto spettacolo è tutto ricolmo di tali percepibilità, che quali proprietà, ad esso si aggiungono, può ben dirsi che esso si manifesta allora in maniera diversa dall'arido apparire precedente.

[89-91*a*] Tali percepibilità producono di regola vari effetti (non solo, come si è visto, nella vita ordinaria) ma anche, nel tirocinio spirituale. « Conviene (leggiamo ad esempio nel *Mālinīvijaya*) pensare come il sestuplice cammino sia presieduto da Śiva » [25]. Tale presidenza del Dio non è infatti altro che la sua perfetta conoscenza del tutto, il quale così conosciuto, come cioè percepito dal Signore, non mancherà di produrre gli effetti speciali di cui qui si fa questione.

[91*b*-92*a*] E così è stato provato come nelle (varie) cose possa apparire tale proprietà, chiamata col nome di percepibilità, appartenente ad esse. Quando essa non si manifesta, ciò che rimane delle cose è semplicemente la cosiddetta « natura propria ».

[92*b*-93*a*] La natura con cui una cosa appare, senza speciale perspicuità, al soggetto, che cerchi di escludere da essa ogni sospetto di condizioni limitanti, questa è la natura propria [26].

[93*b*-95*a*] Nella nozione « Io conosco il vaso », quanto si dice che apparisca è il vaso in sé, non impressionato da alcuna percepibilità. « Ma (dirà qui alcuno) queste percepibilità esistono anche in tal caso, rispetto ai Mantra, etc. » Ed io rispondo: Sia pure! Tuttavia il loro esserci non apparisce.

[95*b*-96*a*] O che in una nozione come « Il corpo di Kālāgni o le regioni di là dal monte Meru son per me impercepibili » ciò che appare alla coscienza non è forse la cosa in se stessa, nella sua nudità? [27]

25. *MV*, IX, 39*b*.

26. La natura propria è dunque l'immagine « generica » (*sāmānyātmakam*) della cosa, di là dalle immagini di tempo, spazio, etc., che la precisano. In tal senso essa non è perspicua, in quanto tale è solo il particolare.

27. Priva di ogni contatto con le immagini di percepibilità (J). In essa nozione v'è, piuttosto, l'immagine di « non percepibilità ».

[96*b*-97*a*] Una cosa infatti è percepibile (*vedya*) perché appare e non il contrario. Con chi dunque prendersela, se l'apparire può (talora) essere impercepibile?

2.

LA DISPOSIZIONE DEI PRINCÌPI (*TATTVAVIDHIḤ*)

[97*b*-98*a*] In tal modo, la terra possiede quindici aspetti diversi, e così pure gli altri princìpi, dall'acqua alla materia, in quanto che si ha di essi percepibilità (anche) rispetto agli « inviluppati ».

[98*b*-99*a*] Quanto è stato detto nel *Mālinīvijaya*, che, cioè, « Gli " inviluppati " son provvisti (*samanvitāḥ*) dei princìpi che vanno dalla forza fino alla terra », si riferisce al fatto che le corazze sono in essi in stato di emergenza [28]. Gli « inviluppati » sono infatti i soggetti in cui le sei corazze, quali la sapienza impura, l'attaccamento, la forza, etc., sono in stato di emergenza: le quali, nei « dispogliati per dissoluzione », sono nello stato contrario e nei « dispogliati per conoscenza » annichilate.

[101] Perciò, sebbene negli « inviluppati » predomini il conoscibile, esse anime, nella misura appunto che le corazze sono in loro in stato d'emergenza [29], son tuttavia soggetti conoscenti. I detti quindici aspetti restano dunque irreprensibili.

[102] Tali quindici aspetti appartengono anche agli « inviluppati » presenti nei detti princìpi, dalla terra in poi [30]. Soggetto conoscente nei riguardi di esso, che funge allora da conoscibile, può infatti benissimo essere un altro « inviluppato ».

28. *MV*, I, 35. Tale frase potrebbe far pensare che la loro soggettività si estenda dalla terra fino a kalā: di qui la precisazione di Abhinavagupta.

29. Le corazze (specialmente la sapienza e la forza) stimolano, vivificano la potenza di conoscenza e di azione che māyā aveva sottratto all'anima (J).

30. Anche gli « inviluppati » possono cioè essere visti da quindici punti di vista diversi.

[103-104] Le varie cose del conoscibile, quali il colore giallo, etc., possono (infatti) essere meditate, nei princìpi che vanno dalla terra alla materia in quattordici modi diversi [31], secondo che in connessione con grossezza [32], velame [33], inizio [34], contrazione [35], la stessa [36], il contrario [37] e pervasione [38], di ciascuno dei quali son due aspetti diversi in base a fissità e mobilità [39]. A questi quattordici aspetti è da aggiungere quello insenziente, costituito dalla natura propria. Queste concentrazioni, di cui si parla nel *Mālinīvijaya*, raggiungono poi uno stato di soggettività nei piani del corpo e del soffio vitale.

[105-107] Quando invece si immagini come il conoscibile sia costituito dai princìpi che vanno dall'anima fino alla forza, allora nei loro riguardi (gli esseri) caratterizzati dalle corazze in emergenza [40], non detengono più la condizione di soggetti, ma diventano conoscibile. Tale la ragione per cui i cosiddetti «inviluppati» non sono più soggetti conoscenti circa ai detti princìpi, i quali, per l'assenza dei due aspetti dei soggetti «inviluppati», caratterizzati dalla potenza e dal possessore di potenza, possono essere (visti in) tredici modi soltanto. Le entità che detengono la condizione di soggetti conoscenti sopra di essi princìpi sono i «dispogliati per dissoluzione», nei quali le corazze sono in stato di immergenza e sono immersi dentro di māyā. I «dispogliati per conoscenza», etc., rimangono su questo gruppo soggetti conoscenti, tali e quali a prima.

31. Secondo il *MV*, XII, *passim*, ognuno dei vari princìpi dalla terra alla materia può essere oggetto di quattordici concentrazioni diverse.

32. Lo stato di «inviluppato», caratterizzato dalle tre macchie.

33. Lo stato di «dispogliato per dissoluzione», caratterizzato dalla presenza di due macchie.

34. I «dispogliati per conoscenza», inquinati dalla sola maculazione iniziale, quella «particoliforme».

35. I Mantra, i quali sono in stato di contrazione rispetto alla coscienza pienamente espansa.

36. I signori dei Mantra, sempre contratti, ancorché meno dei Mantra.

37. Lo stato di espansione proprio dei grandi signori dei Mantra.

38. Śiva.

39. I due aspetti di possessore di potenza e di potenza.

40. Leggo *tadodbhūtakañcukāṃśo* per *tadudbhūtaḥ kañcukāṃśo* (lezione tuttavia egualmente possibile).

[108-109] Quando poi oggetto di conoscenza è māyā, anche queste entità in cui le corazze sono in stato di immergenza, diventano conoscibile – ché in māyā, la quale è sottilissima, le corazze si fondono in unità – sicché soggetti conoscenti su di essa son soltanto i « dispogliati per conoscenza » [41], i quali son privi di corazze. Oggetto di conoscenza (da parte di altri « dispogliati per conoscenza ») possono naturalmente diventare anche questi « dispogliati per conoscenza » stessi, immersi in māyā. Il numero di aspetti posseduto da māyā è dunque limitato ad undici.

[110] Quando oggetto di conoscenza sono i « dispogliati per conoscenza », nei quali le corazze sono annichilate, da soggetti conoscenti possono fungere i Mantra soltanto, i quali sono in procinto di risvegliarsi. Diventati poi oggetto di conoscenza questi stessi Mantra, rimangono, come soggetti, i Signori dei Mantra, nei quali la piena conoscenza è in atto di nascere. I quali divenuti anch'essi oggetti, restano, come soggetti, i Grandi Signori dei Mantra, nei quali la piena conoscenza è appieno manifesta. Ed infine, divenuti anche costoro oggetti, risplende, come soggetto, Śiva, il supremo, autoluminoso, che manifesta l'intero conoscibile in identità con se stesso.

[113*b*-117] Tale soggetto, Śiva, non può diventare conoscibile. La conoscibilità consiste infatti in una luce che dipende da altro, la quale condizione non è in Śiva, ché il Signore è autoluminoso. Qualora (infatti) non si ammetta l'esistenza di un principio autoluminoso, si va incontro a questa conseguenza, che le varie cose che appariscono deriveranno via via da altre cose che non sono in se stesse luce, sicché si cade in un regresso all'infinito, a causa del quale il tutto risulterebbe (cieco e) addormentato. Ora esso non si manifesta così! Il tutto, in effetto, si manifesta come dotato di una luce che dipende da altro: ora quest'altro è appunto Śiva; ond'è, che essendo Egli autoluminoso, che bisogno c'è d'altri vani ragionamenti? Giusto al principio,

41. E naturalmente i Mantra, etc.

infatti, noi abbiamo detto come Egli ed Egli soltanto sia il supremo principio vitale dei mezzi di conoscenza [42].

[117*b*-118*a*] « Ma (dirà qui alcuno) Śiva sarà sì autoluminoso come voi dite, ma non è tuttavia immune da conoscibilità, ché come potrebbe altrimenti sussistere il rapporto di insegnato-insegnante? »

[118*b*-121*a*] Verissimo ciò che voi dite (io rispondo), sennonché lo Śiva che compare nell'insegnamento è uno Śiva, che appositamente emesso da Parameśvara, è da Lui convertito in realtà conoscibile e fatto discendere nei piani dei Mantra, dei Signori dei Mantra, etc. Sebbene conoscibile, Egli resta tuttavia tale [43], ché non è logicamente possibile che ciò che è piena, illimitata coscienza, diventi mera realtà conoscibile, per la contraddizione sussistente fra i due termini. Nessuna cosa, in realtà, sebbene conoscibile, cessa perciò di essere naturata di Śiva. Tale la ragione per cui la meditazione su questo o quell'aspetto della realtà [44] non resta privo di frutti.

[121*b*-122*a*] E perciò nel *Mālinīvijaya* è stato detto come Śiva non è, personalmente (*sākṣāt*), oggetto di divisione alcuna [45]: dove, col vocabolo « personalmente » è appunto chiaramente espresso tutto il concetto di cui sopra.

[122*b*-127*a*] « Ma (dirà qui alcuno) Śiva, come tu hai detto, è assolutamente unico. Ora, ammettiamo che, per sua volontà, quando oggetto di conoscenza sono i Grandi Signori dei Mantra, si manifesti in tre aspetti [46]. Chi vorrà mai dissentire su questo? Nei riguardi dei Grandi Signori dei Mantra, dei Signori dei Mantra, dei Mantra, dei " dispogliati per conoscenza " e dei " dispogliati per dissoluzione " vi son (tuttavia) infinite differenziazioni ciascuno, né più né meno

42. Vedi sopra, I, 45.
43. Naturato di piena, illimitata coscienza.
44. Il meditare come questa o quella cosa sia identica a Śiva.
45. *MV*, II, 7*a*.
46. Leggi *tribhedatā mantramahānāthe* per *trivedatāmantramahānāthe*, che non dà senso. I tre aspetti consistono nella natura propria o conoscibile, costituito dai detti Grandi Signori dei Mantra ed il soggetto, cioè Śiva, nei suoi due aspetti di Potenza e Possessore di Potenza. Vedi il *TS*, IX.

che rispetto agli " inviluppati ". La verità, dunque, secondo noi, è questa, che, ove i " dispogliati per dissoluzione " siano realtà conoscibile, soggetto conoscente nei riguardi di essi può essere un altro " dispogliato per dissoluzione ", sì che in tal guisa si hanno tredici divisioni e non undici; che, ove i " dispogliati per conoscenza " siano realtà conoscibile, soggetto conoscente nei riguardi di essi può essere un altro " dispogliato per conoscenza ", sì che in tal caso le divisioni son undici e non nove; e parimenti ove conoscibile da parte di un altro Mantra o Signore dei Mantra sia appunto un Mantra o Signore di Mantra, le divisioni saranno rispettivamente nove e sette e non, come prima, sette e cinque».

[127*b*-132*a*] Cui rispondo: Ver'è quanto dici e tale tuo calcolo non è senza fondamento, sennonché, ti fo osservare, non v'è nei «dispogliati per dissoluzione», etc., la netta e chiara divisione, presente invece negli «inviluppati». Questi infatti son divisi in quattordici diverse specie, determinati dalle varie stirpi, di cui a loro volta sono infinite varietà intermedie. Tali differenziazioni sussistono nei «dispogliati per dissoluzione» allo stato di impressioni latenti soltanto, e, come tali, non sono in grado di differenziarne l'unità, sicché, conchiudendo, convengono agli «inviluppati» solamente. Nei «dispogliati per conoscenza», poi, tale differenziazione è completamente assente. Il loro essere differenziati l'uno dall'altro è unicamente un'espressione della libertà di Parameśvara. Vedendo perciò quant'essi differiscano dai soggetti «inviluppati», il Signore non ha qui detto che nei «dispogliati per dissoluzione», etc., siano tredici aspetti.

[132*b*-133*a*] «Ammettiamo dunque (sento a questo punto già dirmi) che la percepibilità (*vedyatā*) sia una proprietà della cosa. I " dispogliati per dissoluzione " e quelli " per conoscenza ", sennonché, non son coscienti di nulla e quindi come può, rispetto ad essi, sussistere tale percepibilità?».

[133*b*-135*a*] Secondo questa nostra dottrina (io rispondo) che sostiene come tutto sia coscienza, la coscienza è presente anche nella realtà insenziente e quindi, a maggior ragione, nelle entità che, ora addormentate, più tardi si risveglieranno. Giunto il momento del risveglio, i «dispogliati per

dissoluzione» si scinderanno in due [47]: duplice infatti il loro risveglio, secondo che porti allo stato di Mantra o all'esistenza fenomenica.

[135*b*-137] Coloro che son stati purificati dalle meditazioni predicate nelle dottrine dei Viṣṇuiti, etc., le quali sono di ordine più o meno elevato, ed in esse si sono spenti, raggiungono, risvegliati, lo stato di Mantra o di Signori di Mantra. I «dispogliati per dissoluzione» [48], invece, che privi di libertà, son divenuti preda dell'offuscamento, si risvegliano, in forza delle loro impressioni, all'esistenza fenomenica.

[138-140*a*] I «dispogliati per conoscenza» diventano, anch'essi, risvegliati, Signori di Mantra, Grandi Signori di Mantra o Mantra; ovvero, come talvolta accade, ritornano nell'esistenza fenomenica. Di questa discesa nell'esistenza vi sono due specie, secondo cioè essi diventano «gnostici» (*jñānin*) o yoghin. Tale risveglio dei «dispogliati per conoscenza» è confortato dall'autorità del Mālinīvijaya, laddove si dice che «Il Signore, desideroso di emettere l'universo, risvegliò gli otto "dispogliati per conoscenza"» [49].

[140*b*-141*a*] Questa disposizione alla conoscenza, implicita nel loro risveglio futuro, fa sì che (la terra, etc.) possano essere percepibili da essi: dove per percepibilità bisogna intendere piuttosto una disposizione favorevole alla percepibilità.

[141*b*-148*a*] L'amata, infatti, che, venuta di nascosto, vede il suo amato profondamente addormentato, pensando come presto egli la vedrà, non sta più in sé dalla gioia. E così pure Śiva pensa: «Questo tutto sarà da essi percepito e quindi lo emetto». Nello stato di «dispogliato per dissoluzione», in principio, delle varie cose non si ha, naturalmente, percepibilità, bensì semplicemente una disposizione ad essa favorevole, e, com'essa, tale è anche la loro facoltà di fruire. Tanta e tale è infatti la varietà delle fruizioni, che non può essere calcolata. Quale è infatti il grado di coscienza,

47. Leggo col Ms. T *bhetsyate* per *bhotsyate*.
48. Leggo nel terzo pāda della st. 137 *layākalāḥ* per *layākalāt*.
49. *MV*, I, 18*b*, 19*a*.

tale è anche la fruizione, evidente o inevidente, la quale, atta o inatta ad essere ricordata, non cessa però dall'essere fruizione. Anche chi, immerso in sonno profondo, è abbracciato dalla sua amata è detto essere un fruitore: egli stesso pensa, risvegliato, di esser stato tale. Taluno, giovandosi della sua fantasia [50] e nulla più, al solo vedere una bella donna, pensa al suo futuro possesso e diventa d'un sùbito ebro di gioia. Altri invece, sebbene dotato delle medesime propensioni mentali, vedendo questa stessa donna, non è preso dai medesimi sentimenti. O chi, di grazia, dobbiamo rimproverare?

[148*b*-149*a*] Tutto ciò è, del resto, vecchia convinzione del mondo, secondo cui la vista, indipendentemente dalle solite cause, per taluni è, per dir così, più favorevole, per altri è come immersa e per altri ancora come spenta [51].

[149*b*-151*a*] Questa divisione dei princìpi è stata in tal modo esposta distesamente. Il vario differenziarsi di questi soggetti possessori di potenza e potenze gli uni cogli altri, e, di queste stesse differenziazioni da essi determinate, le differenziazioni intrinseche, fra esse medesime, e quelle con altri princìpi, tutto ciò fa sì che, chi voglia numerare tutte queste divisioni e suddivisioni, non conosca limite o fine ai suoi calcoli [52].

[151*b*-157] In modo svariato si presentano, in virtù di esse, anche i vari mondi, etc. [53]. Sebbene ambedue facciano parte del principio terra, il mondo di Rudra e quello di Viṣṇu non sono perciò uguali circa le fruizioni e la natura ad essi proprie, sicché a maggior ragione saranno diversi dagli altri. Anche se un'esposizione particolareggiata di essa varietà non può qui essere fatta, tuttavia ne daremo qualche accenno. In primo luogo, calcolando l'intercangiabilità delle dette potenze dei soggetti, si hanno quarantanove aspetti,

50. Invece di °*hīno' pi* ci si aspetta, nel primo pāda, una qualche parola dal significato esattamente contrario: e così traduco.

51. In altre parole, nonostante le cause siano le stesse, gli effetti possono variare secondo gli individui.

52. Vedi *MV*, II, 8.

53. Vedi sotto, stt. 151*b*-157 dove queste diverse divisioni e suddivisioni sono brevemente esemplificate.

cui deve aggiungersi la natura propria. In base al principio che tutto è in tutto, nel soggetto conoscente «inviluppato» possono in realtà esservi le potenze proprie dei «dispogliati per conoscenza», etc. Tale presenza è, sì, inevidente, ma, tuttavia in grado di determinare la detta ulteriore diversificazione. Secondariamente, la detta intercangiabilità può sussistere anche rispetto ai detti aspetti, per la qual cosa si hanno numerose altre divisioni [54]. In terzo luogo, le principali (quarantanove) suddivisioni possono poi ulteriormente differenziarsi con gli altri princìpi [55], quali l'acqua, etc. sicché, in base alle divisioni principali soltanto, vi sono varietà innumerevoli.

[158] Altre evidenti differenziazioni son poi determinate dalle varie potenze di un «inviluppato» – quali quelle del senso della vista, etc. – secondo cioè siano rilevate o depresse.

[159] Altre differenziazioni ancora son provocate dalla varia intensità delle impressioni latenti dei «dispogliati per dissoluzione», in cui le dette potenze degli organi della vista sono appunto in stato latente.

[160-161] La percepibilità [56] di chi percepisce senza rilevare la sua potenza, in modo svogliato e indifferente, senza participazione, è, infatti, una cosa, e quella di chi percepisce, partecipando, intrinsecandosi, espandendosi, vibrando, è evidentemente un'altra cosa, completamente diversa, produttrice d'effetti diversi.

[162] Un'ulteriore differenziazione è determinata dalla depressione d'una potenza e dall'esaltazione d'un altra, come, ad esempio, accade del senso della vista per chi suoni la vīṇā [57].

54. I detti quarantanove aspetti moltiplicati per quarantanove fanno 2401 (J).

55. Gli «inviluppati», etc., che percepiscono la terra, etc., possono essere uno, due, tre e via dicendo. Non è escluso che Abhinavagupta con l'espressione «con gli altri princìpi» abbia voluto alludere alle entità «inviluppate», etc., abitanti in questi princìpi.

56. In altre parole, la percezione di un soggetto X che determina nell'oggetto da me visto e da lui così percepito questa qualità particolare chiamata percepibilità o eteropercezione.

57. In chi suona la *vīṇā* la depressione della potenza della vista, etc., coincide col rilevamento di quella dell'udito (J).

[163] Queste depressioni ed esaltazioni di potenza spontanee, dovute ad un'altra potenza [58] o a qualche altra causa [59], consapevoli o inconsapevoli, sono a loro volta, fonte di molteplici altre differenziazioni.

[164] E così son state da noi mostrate le differenziazioni inerenti individualmente alle varie cose (quali un vaso, etc.) che fan parte dei diversi princìpi, cominciando dalla terra.

[165-166] In tutti i casi anzidetti, fra il percepibile e il percettore v'è uno stato di identità, grazie al quale il vaso percepito da un « inviluppato » è esso stesso « inviluppato » e quello percepito da Śiva e da Śiva soltanto, si manifesta come Śiva. In tutti questi casi, infatti, il conoscere si manifesta come è unico ed indivisibile.

[167] Diremo qui adesso di come si configurano questi quindici aspetti anzidetti – esposti (nel Mālinīvijaya) in modo generico – nei riguardi del principio terra genericamente considerato.

[168-172] Adunque quella luce che luce inseparata dal principio terra, è Śiva, ché, com'è stato detto, il « *brahman* è appunto la terra » [60]. Coloro che, per volontà di Śiva, incitano le entità che sono intente a dispensare perfezioni attinenti al principio terra, sono i Grandi Signori dei Mantra. Le entità da essi incitate sono i Signori dei Mantra, ed i Mantra quelle che li esprimono. I « dispogliati per conoscenza » son qui coloro che hanno sì praticato, secondo s'intende, la dottrina scivaita e non secondo le concezioni dualistiche del Sāṃkhya, dei Viṣṇuiti, etc., proprie dei vincolati, gli esercizi yoghici inerenti al principio terra, ma non hanno raggiunto il sommo bene. Coloro, poi che, dopo fruito di questo principio, alla fine d'un grande evo (*kalpānte*), si son dissolti [61], immersi in uno stato di sonno profondo, sono i « dispogliati per dissoluzione » terrestri (*atra pralayakevalāḥ*).

58. Come nel caso dal sonatore di vīṇā (J).
59. Mantra, droghe, etc. (J).
60. Citazione della Śruti.
61. Nel principio acqua, etc. (J).

[173-176] Nel sonno profondo si verifica infatti un'evidente dissoluzione nei (vari) princìpi, ché, altrimenti, donde proverrebbe mai la vista dei differenti sogni? Il sonno profondo si presenta inoltre in diversi aspetti, limpido, non limpido, etc., com'è dimostrato dalle varie forme di memoria che ad esso susseguono, quali, « Ho dormito bene », etc. Tale forma di memoria si verifica, per una frazione infinitesimale di tempo, nel momento stesso che uno si risveglia dal sonno, sicché è diversa dalle altre, che nascono da un conoscere nato a sua volta da un oggetto. Quanto dunque sogliono dire taluni sprovveduti, secondo cui in chi si risveglia è chiara memoria tratto tratto del piacevole contatto dei materassi, etc., è completamente infondato.

[177] Le anime che, offuscate dalla maculazione, cui si aggiunge māyā e il karma, stan qui sulla terra, sono i cosiddetti « inviluppati » (terrestri).

[178-181] Le sette potenze corrispondono al perturbarsi di questi sette soggetti, quand'essi sono impegnati ad effettuare le loro varie attività (*vyāpāra*). Śiva, il quale è naturato di indefettibile coscienza, possiede in effetto tre potenze, che secondo che l'aspetto percettore sia da loro liberamente assunto o colorato da quello percepibile, si convertano in due gruppi di tre entità ciascuna, rispettivamente costituiti dai Grandi Signori dei Mantra, dai Signori dei Mantra e dai Mantra (caratterizzati da una sorta d'indifferenza ed inazione) [62], e dai « dispogliati per conoscenza », dai « dispogliati per dissoluzione » e dagli « inviluppati ».

[181*a*-184] I soggetti conosciuti in tal modo son sette. Il loro perturbarsi corrisponde al piano dei mezzi di conoscenza. Quell'aspetto poi della realtà il quale è privo d'ogni contatto colla coscienza, vale a dire coi vari percettori, puro, insenziente, è la cosiddetta natura propria. Ed il tutto così è triplice. Il savio deve pensare che anche gli altri princìpi, quali l'acqua etc., son così divisi. Secondo l'accenno che ne abbiamo fornito, tale differenziazione in quindici forme è

62. Non perturbati (J). Tale stato appartiene anche agli altri tre soggetti, « dispogliati per conoscenza », etc.

perloppiù presente in tutte le divisioni, dagli «inviluppati» fino ai Grandi Signori dei Mantra; sennonché, non essendo evidente (come l'altra), non se ne fa qui distesa menzione.

[185-186*a*] Tutto ciò è stato dal Creatore stesso implicitamente dichiarato nel *Mālinīvijaya*, laddove dice che «Nonostante poi (Śiva) sia unico ed indiviso, i cinque stati son tuttavia anche in Lui, determinati dalla sua attività (*vyāpāra*), dalla sua signoria (*ādhipatya*), dal non esserci di queste (due caratteristiche), dall'incitazione, e, in séguito alla cessazione della volontà, dal riposo in se stesso»[63]. Con queste parole, gli stati di veglia, etc., sono attribuiti perfino all'indiviso, a Śiva, in modo conveniente ed appropriato al sottile conoscere interiore (che lo caratterizza).

[186*b*] Diremo adesso, seguendo l'insegnamento di Śambhunātha, del modo in cui la detta divisione in quindici forme si presenti nell'insieme dei princìpi risiedente nella potenza del soffio vitale[64].

2a.

LA PROIEZIONE DELLE ANZIDETTE DIFFERENZIAZIONI NEL SOFFIO VITALE

[187*b*-188*a*] In tutte le cose che son qui oggetto di percezione si distinguono sedici momenti (*tuṭi*), che, nel movimento respiratorio, il quale occupa trentasei dita, sono immaginati occupare lo spazio di due dita ed un quarto ciascuno.

[188*b*-191] In questo proposito, il primo di essi vien considerato come la suprema non dualità, essenziato da un succo trascendente ogni differenziazione, ed il secondo come consistente nella manifestazione dei soggetti conoscenti.

63. *MV*, II, 34*b*, 35*a*. Questi cinque aspetti corrispondono, secondo il commento di J, alle cinque potenze di azione, conoscenza, volontà, beatitudine e coscienza, e, nel medesimo tempo, ai cinque stati di veglia, etc. Nulla osta quindi che come in Śiva son cinque aspetti, ve ne possono essere anche quindici.

64. Vedi sopra, VI, 5.

L'ultimo, che è inseparato dal conoscibile e, come tale, viene a costituire la natura propria, non dev'essere da parte sua considerato separatamente dal penultimo, che consiste nel soggetto conoscente (in stato di piena evidenza). I sei momenti che vanno dal terzo all'ottavo, son poi naturati d'un pensiero indifferenziato, consistenti in un onnubilamento del pensiero differenziato, il quale è in procinto di sorgere. Questi sei momenti son naturati infatti della potenza Suprema, materiati di Śiva.

[192] Il secondo gruppo di sei momenti è naturato invece della potenza Suprema-Infima ed è caratterizzato da un progressivo affermarsi del pensiero differenziato, che diventa via via sempre più evidente.

[193] La prima esade è dovuta alle tre Dee, che in atto prima di schiudersi (*pronmeṣa*) e subito dopo di serrarsi (*nimeṣa*), diventano così sei [65].

[194-195] Il medesimo accade della seconda esade, dove, sennonché, esse dee son colorate dal conoscibile e si presentano di conseguenza come naturate dalla Suprema-Infima. Nella prima esade invece queste dee, sebbene in procinto di essere limitate, son pur sempre immerse nel piano della Suprema, grazie al manifestarsi (in esse) della libertà nella sua purezza.

[196] Nell'àmbito di questa stessa esade, poi, i momenti via via precedenti sono in certo qual modo superiori ai susseguenti, come dai più savi e ricchi di discrezione (*vivekadhana*) è stato mostrato, anche con aperte parole.

[197] Secondo alcuni, gli (ultimi) momenti da noi attribuiti rispettivamente al soggetto percettore ed al percettibile, formano un momento unico ed i restanti quattordici momenti son divisi in due gruppi di sette ciascuno.

[198] Unico criterio di verità in queste faccende è l'esperienza stessa degli yoghin intesa ai calcoli, concernente questa sottile coscienza, né le elucubrazioni verbali nostre o d'altri possono conferirvi alcunché.

65. Lo schiudersi e il serrarsi equivalgono ai due momenti di potenza e soggetto possessore di potenza.

[199] Tale, dunque, il configurarsi nel soffio vitale dei quindici aspetti anzidetti, concernenti i princìpi che vanno dalla terra alla natura, secondo la linea dei nostri maestri.

[200-202] Diminuendo poi via via le differenziazioni, diminuiscono anche i momenti. Tale diminuzione corrisponde ad un decrescimento del pensiero differenziato e ad una sempre maggiore evidenza del pensiero non differenziato. A quel modo infatti che una persona la quale dopo essere stata a lungo ammalata, ha poi recuperato la salute, si dimentica del dolore passato, tutta immersa nella felicità presente, così accade pure delle creature, che sebbene abbiano, come fondamento, uno stato di coscienza privo di rappresentazioni differenziate, tutte immerse nel pensiero differenziato, non hanno più nozione alcuna del detto stato.

[203] *Scemando le rappresentazioni differenziate, la coscienza – la sola realtà che ultimamente esiste, priva di rappresentazioni differenziate – si manifesta in tutta la sua evidenza, e così il savio deve sforzarsi a guardare con attenzione questa realtà.*

[204] Questa e non altro, infatti, è quell'attenzione colla quale secondo varie scritture, bisogna scrutare la relazione fra soggetto percettore e realtà percepibile [66]. La quale attenzione, come la mitica vacca, è in grado di esaudire ogni nostro desiderio.

[205-207] In tal modo, quanto che le differenziazioni diminuiscono a due a due, tanto a due a due diminuiscono via via i momenti; e di qui è che l'immersione [67] in Śiva è detta occupare due momenti, di cui mentre il primo è assolutamente puro, pienissimo, il secondo corrisponde alla potenza ed è, come tale, tutto penetrato di onniscienza ed onnipotenza. O che lo yoghin che è ad esso tutto inteso (*avahita*) che di grazia non arriva a conoscere o fare?

[208] Tale la ragione per cui, come disse il venerabile Kallaṭa [68], l'ottenimento dell'onniscienza e dell'onnipotenza si ha caduto che sia un momento: dove, con tale espressione, si intende il secondo momento.

66. Parafrasi di *VBh*, 106.
67. Leggo coi Ms. K e Kh *śivāveśo* per *śivāveśe*.
68. In un'opera ora perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi*.

[209-211] Nel primo momento, in effetto, tutto è onninamente puro, uniforme. Che cosa mai può essere quivi distinguibilmente conosciuto o fatto? I savi sogliono perciò concentrarsi sul secondo momento, dove prima comincia ad apparire la differenziazione, il quale corrisponde all'intuizione (*pratibhā*), alla Dea, ed è, come tale, in grado di dispensare onniscienza, etc. Tale momento è detto essere la potenza di Śiva. Nei momenti seguenti (terzo, quarto, etc.) sorgono poi via via i Grandi Signori dei Mantra e le rispettive potenze, i Signori dei Mantra, etc.

[212] In coloro che raccolgono in essi la mente, intenti unicamente ad essi, s'invera spontaneamente una compenetrazione nelle relative perfezioni, etc.

[213] A quel modo perciò [69] che la lontananza è dovuta alla copia delle diverse cose (che si interpongono fra noi e la cosa «lontana»), così pure accade rispetto alla coscienza, per i molti momenti che fra noi ed essa si frappongono – proprio come la non contiguità fra gli organi di senso e la cosa.

[214] Quanto più, infatti, diminuendo la differenziazione, sminuiscono i momenti, tanto più la coscienza si fa vicina, sinché non si arriva a Śiva. Il principio Śiva, è stato detto perciò essere il più vicino di tutti.

[215*b*-217*a*] Di qui è che per penetrare in Lui non è d'uopo alcuno sforzo. Di sforzo, al contrario, v'è invece sempre più bisogno, di mano in mano che ci si allontana da Lui [70]. Tale la ragione per cui le persone che hanno avuto in sorte di partecipare ad eccellenti linee spirituali pensano che, quanto a Śiva, né meditazione (*bhāvanā*), né riti nulla possono [71].

[217*b*-219*a*] Ed infatti si osservi: sforzo, nella vita ordinaria, si fa per conoscere un vaso, etc., ma non certo per

69. A causa del sorgere graduale dei Grandi Signori dei Mantra, etc. (J). Vedi sopra, 211*b*.

70. Di sforzo v'è bisogno per raggiungere cose che sono lontane da Lui (J).

71. Parafrasi di *SDr*, VII, 6 ed allusione quindi a Somānanda. Vedi su questi versi anche sopra II,

avvertire (una sensazione di) piacere. La cosiddetta interiorità (*āntaratvam*) è, secondo gli intendenti, uno stato di contiguità colla coscienza, il quale corrisponde a sua volta con uno schiudersi della coscienza stessa. L'esteriorità è al contrario il serrarsi della coscienza.

[219*b*] A coloro che sono immersi nella trasmigrazione (*bhavin*), (Śiva) nonostante vicino e presente, tuttavia così non appare, donde l'idea d'un'estrema lontananza (*atidūratā*).

[220-222] Una cosa può essere sì lontana, ma una volta che l'abbiamo resa vicina, appare (come contigua). Ma come può ciò verificarsi nei riguardi della coscienza? La coscienza non si svolge inoltre in successione (*kramika*), così come il seme, il germoglio, il filamento, i petali, il fiore, il frutto e via dicendo. Il germoglio, di fatto, nasce dal seme, il filamento, non dal seme, ma dal germoglio (e così via discorrendo). Qui invece la realtà coscienza (*saṃvittattvam*) la si vede apparire onninamente (*sarvataḥ*), poiché essa è pienezza perfetta, onninamente. (La realtà coscienza) è detta essere la causa di tutte le cose – ché in verità essa è (sempre e) dovechessia levata sull'orizzonte (*uditam*).

[223] Quand'anche perciò il detto svolgersi del soffio vitale (*prāṇavṛttiḥ*) sorga nei riguardi di un (semplice) vaso ed ivi stesso subitamente (*āśu*) riposi, tuttavia si (riposa e) risolve in Śiva, seme (d'ogni cosa). In Śiva, invero, non è mai successione alcuna.

[224*b*-225*a*] Le altre (entità quali i «grandi signori dei Mantra»), etc. (sono in realtà semplici strumenti, e, se talvolta son considerate come) cause, si deve soltanto alla loro presenza (*saṃnidhi*) [72], alla loro non diversità da Śiva (*śivābheda*), ed infine a questo, che dal piano della dualità (dove noi siamo), li vediamo più vicini (a Śiva) [73].

[225*b*-226*a*] Chi analizzi (*pravivic*) di continuo il tutto alla luce di questa concezione, diventa in breve signore delle ruote mentali (*ciccakra*) e quindi Bhairava stesso.

72. Come la presenza di fattori spaziali, temporali, dell'etere, etc., nella produzione di un vaso (J).

73. I. e. di noi, che siamo nel piano della dualità (*dvaite* = *bhedadaśāyām*).

[226*b*-227*a*] Tale divisione (*bheda*) basata sul soffio vitale e custodita dalla ruota delle Eterovaghe è stata da me così esposta, ottemperando al comando di Śambhunātha.

3.
LA NATURA DEGLI STATI DI VEGLIA, ETC.[74] (*JAGRADĀDINIRŪPAṆAM*)

[227*b*-228*a*] La coscienza che prende come oggetto il Cammino di cui si è parlato, si presenta in molteplici modi designati dalla parola «stato».

[228*b*-230] Secondo i maestri, vi son cinque stati – restando, ben inteso, fermo che il soggetto conoscente (*vedaka*) è unico –, ossia veglia, sogno, sonno profondo, quarto ed ultraquarto. Ora se sui vari princìpi, dalla terra fino a Śiva, il soggetto conoscente è unico, i vari stati di veglia, etc., necessariamente gli appartengono: i quali noi adesso esponiamo, così come li abbiamo appresi da Śambhunātha.

[231] Lo stato di veglia è quello in cui il conoscibile, percepito dalla coscienza, si presenta in forma puramente oggettiva (*adhiṣṭheya*), mai oggettivante.

[232-235] Lo stato di veglia si ha quando tutte le varie creature (*bhūta*), quali Caitra, Maitra, etc., i princìpi dalla terra in poi, le parole, le quali sono gli strumenti della denotazione (*abhidhā*), il conoscere verbale che ne risulta, cioè la denotazione, la tetrade costituita dal soggetto conoscente, dal conoscibile, dai mezzi di conoscenza e dal conoscere – quando insomma tutto ciò si manifesta in un modo oggettivato (*adhiṣṭheya*). Il colore azzurro, infatti, che appare nel nostro conoscere interiore, materiato d'immaginare (*saṃkalpa*), ha una natura oggettivante (*adhiṣṭhātṛ*), come quello che manifesta il colore azzurro esteriore. Il colore azzurro invece che appare come esteriore è affatto privo di

74. L'esposizione di Abhinavagupta si basa su due testi principali, il *MV*, II, 36-46*a* e le *PK*, III, 2, 15-17.

ogni facoltà oggettivante. Tale la ragione per cui è (connesso collo) stato di veglia.

[236-238*a*] Prendiamo ora Caitra. La sua parte corporea è detta non svegliata; la parte costituita dai mezzi di conoscenza, svegliata; la parte costituita dal soggetto conoscente ben svegliata; e la parte consistente nella conoscenza, del tutto ben svegliata. Tale la successione. Nello stato di veglia, chiamato « corporeo » (*piṇḍastha*), vi sono infatti, secondo la tradizione, questi quattro aspetti. Ciascuno dei quattro stati anzidetti può essere infatti diviso in stato di veglia, etc.

[238*b*] La veglia-veglia è il non risveglio; la veglia-sogno, lo stato di risveglio, e così via discorrendo. L'ultra quarto poi è onnipresente (*sarvaga*) e, come tale, non è calcolato separatamente.

[239-240*a*] Secondo ch'è detto (nel *Mālinīvijaya*) lo stato di veglia, il cosiddetto « corporeo » è di quattro specie, ossia non svegliato, svegliato, ben svegliato e del tutto ben svegliato [75].

[240*b*-241] Lo stato di veglia appartiene in senso primo al piano del conoscibile e solo secondariamente agli altri. « Lo stato corporeo », secondo si legge nel Mālinīvijaya, « consiste in quello che si chiama la parte oggettivata (*adhiṣṭheya*) delle creature, dei princìpi e dei nomi » [76].

[242] Il termine « corporeo » è dato dagli yoghin a ciò che viene ordinariamente chiamato « veglia », per mandare ad effetto lo yoga. Il « corporeo » non è altro che lo stato di identità (con questo o quel principio oggettivato) in cui viene a trovarsi lo yoghin che abbia iniziato la sua concentrazione sull'oggettivato (*adhiṣṭheyasamāpatti*). Il « corpo » (*piṇḍa*) è infatti una cosa « corporificata » (*piṇḍitam*), misurata.

[244-245] Questo stesso stato dagli « gnostici » (*jñānin*), da coloro, cioè, che son dediti alla speculazione (*prasaṃkhyāna*), vien poi chiamato « onnipropizio », come quello che è onninamente pieno di realtà conoscibile (*vedyasattā*). Quanto più lo « gnostico » vede il tutto (*viśvam*) come pieno di tutte

75. Cit. quasi letterale di *MV*, II, 43.
76. *MV*, II, 40. Il verso è stato commentato sopra, stt. 232-33.

le cose (*sarvasattāsamāpurṇam*), tanto più la realtà coscienza gli si illumina innanzi.

[246] Queste tre denominazioni son determinate dai tre diversi punti di vista della vita ordinaria, dello yoga e della speculazione. Il medesimo accade anche nei riguardi del sogno e degli altri stati.

[247] Quando il suddetto conoscibile, costituito dalle creature, dai princìpi e dai nomi si presenta come strumento di oggettivazione (*adhiṣṭhānakaraṇa*), si ha allora il sogno, in senso primo (*mukhyataḥ*), il quale insiste nel piano delle rappresentazioni mentali [77]. Anche nella vita ordinaria, non v'è differenza fra lo stato di sogno e quello in cui il conoscibile viene rappresentato mentalmente. Quest'uguaglianza, da parte sua, è dovuta alla loro non esteriorità. Quando invece, nella fantasia (*utprekṣā*), nel sogno, nell'immaginare (*saṃkalpa*), nel ricordo, nell'ebbrezza (*unmāda*) ed in altre simili percezioni (*dṛṣṭi*), il conoscibile si manifesta in tutta la sua chiarezza (*vispaṣṭam*), lo stato corrispondente è in senso primo quello di veglia [78].

[250*b*-252*a*] Il sogno per eccellenza si ha quando il conoscibile interiore che si illumina nelle dette percezioni è meno evidente, nel senso che quanto è ora più in evidenza è la natura oggettivante. Il soggetto allora conosce infatti da sé che queste immagini non sono esteriori. Questa non esteriorità consiste, da parte sua, nel fatto che ciò che io vedo è puramente soggettivo e privo di saldezza.

[252*b*-253*a*] Anche qui son presenti, come prima, quattro divisioni, chiamate «andato-venuto», «ben disperso», «ben congiunto» e «ben concentrato» [79].

[253*b*-256*a*] Anche questo stato, come quello di veglia, ha tre nomi, di cui quello ordinario è «sogno». Il sognare (*svāpa*) consiste infatti in una non percezione di quanto è considerato come esteriore. Il «loco» (*pāda*) è qui il posto

77. Vedi sotto J, comm. 257, 258*a*, *adhiṣṭhitikriyākaraṇam svapnaḥ*.
78. Tale anche l'opinione di Dharmakīrti (*P Vin*, I, 28) citato da J, p. 170. Lo stato corrispondente a queste esperienze è, secondo J, sogno-veglia.
79. *MV*, II, 44*a*.

dove poggia tutto il cammino, cioè il soffio vitale o anche l'immaginare, naturato di percezione (*avagama*) [80]. Lo stato con esso collegato vien perciò chiamato dagli yoghin « locale ». Il sogno, il quale non è che una conoscenza libera, che dispone a suo piacimento del conoscibile, in piena indipendenza da ogni conoscibile esteriore prende poi fra gli gnostici il nome di « pervasione » [81].

[256*b*-257*a*] Il sogno è per eccellenza il piano dei mezzi di conoscenza. Il sogno è infatti naturato di pensiero (*āmarśana*). Quest'apparire caratterizzato, per dir così, dall'ombra del conoscibile è (com'è stato già detto) lo stato oggettivato-oggettivante del conoscibile.

[257*b*-260*a*] Quando poi il detto corpo delle creature, etc., si presenta in forma oggettivante (*adhiṣṭhātṛ*), come seme del tutto, allora si ha il piano del sonno profondo, tacitato [82]. Lo stesso soggetto percettore presente nell'esperienza diretta (propria della veglia) e nell'immaginare (proprio del sogno), è presente anche nel sonno profondo. Esso non è in verità identificabile né col percepibile, né coi mezzi di percezioni. Tale la ragione per cui si parla legittimamente d'uno stato di sonno profondo. Il sonno (*nidrā*) ordinario vien chiamato dai savi sonno profondo, in virtù della somiglianza che ha col detto stato. Tale somiglianza è costituita dai tre caratteri comuni di essere semi, della non percezione, e di essere tacitati.

[260*b*] Il sonno profondo è per eccellenza il piano del soggetto conoscente.

[261-262] (Il soggetto) poi, siccome informa (*rūpayati*...), è chiamato « forma » (*rūpam*). Lo stato di identità con esso è chiamato fra gli yoghin col nome di « formale » (*rūpastham*). Le cose che grazie ad una congiunzione con lui, son state informate si trovano in uno stato di indifferenza. Gli speculativi invece, atteso che esso stato è esente dalla contrazione

80. Vedi sopra, VI, 4*b*-5; XI, 93 segg.
81. Vedi sopra, st. 247.
82. Le stt. 257, 258*a* sono rappresentate nel solo Ms. G e mancavano nel testo utilizzato da J.

del conoscibile, gli hanno dato in conseguenza il nome di « grande pervasione ».

[263-264*a*] Dato poi che nel soggetto, sebbene così indifferente, il conoscibile, costituito dalle creature, etc., si presenta in quattro modi, vi sono nel detto stato quattro differenziazioni, determinate da essi, rispettivamente chiamate « levato », « pingue », « pacificato », « ben pacificato ».

[264*b*-267] Quando poi (il detto corpo delle creature, etc.) si presenta come naturato di conoscenza (*pramā*), in una forma superiore allo stesso soggetto, in via di ricuperare uno stato di perfetta pienezza, privo ormai di indifferenza, si ha allora il cosiddetto quarto stato, il quale è considerato come una compenetrazione nella potenza (*śaktisamāveśa*). Questo stato di coscienza autoluminoso è, come taluni (giustamente) dicono, differente sia dal conoscibile, sia dai mezzi di conoscenza, sia dal soggetto conoscente, i quali tendono tutti e tre ad immergersi dentro di esso. Il conoscibile riposa nei mezzi di conoscenza, questi nel soggetto e questo nel detto stato di (pura) conoscenza, il quale può così a buon diritto chiamarsi la stessa Dea, unica fonte di vita di tutte le cose, trascendente la triade forma vista io, consistente nella pura azione di vedere – « vedo » – per cui i mezzi hanno un valore soltanto provvisorio e strumentale [83]. Essa consiste, insomma in una (pura) soggettività essenziata di libertà, indipendente da ogni mezzo esteriore. Tale lo stato di coscienza cui vien dato il nome di quarto, il quale, come si è visto, è naturato di luce di per se stessa luminosa.

[270-271*a*] La soggettività è originata da uno stato di compenetrazione con questa forma di coscienza; il piano dei mezzi di conoscenza, dall'influsso di esso e quello del conoscibile dalla vicinanza con esso. Tutti e tre son graziosamente dovuti alla detta forma di coscienza.

[271*b*-273*a*] Questa, di cui nel *Mālinīvijaya* si parla come d'una potenza [84], è detta « immacolata », perché in essa le

83. Non vedo bene la necessità di questa determinazione, che J si industria faticosamente a giustificare. Il *TS* è qui più chiaro e conciso.

84. *MV*, II, 41*b*, commentato in queste stanze.

differenziazioni del conoscibile, etc., son completamente dissolte, e « attiva », perché il soggetto, etc., debbono la loro esistenza al suo favore. Potenze del Signore sono naturalmente anche gli stati di veglia, etc.: dove si ha tuttavia questa differenza, che mentre esse son la potenza Infima e Suprema-Infima, il quarto stato è la potenza Suprema.

[273*b*-276*a*] L'unione con questo stato che tende verso la pienezza e trascende la « formalità » indifferente [85] è chiamato dagli yoghin col nome di « ultraformale ». Dai contemplativi poi che, tendenti verso la pienezza, vedono il tutto come raccolto in un volume, identificati con esso, il quarto stato è chiamato « accumulazione ». In esso stato non esiste un ulteriore quarto stato [86]. Il piano di coscienza proprio del quarto stato non è in effetto conoscibile in alcun modo, ma solo conoscente. Gli stati di veglia, etc., sono presenti invece anche in esso, ché, come si è visto, son dovuti al suo favore. Tale la ragione per cui nel *Mālinīvijaya*, sono elencati di esso tre diversi aspetti, « l'ultramentale », « l'infinito » e « l'onnisenso ».

[278-281*a*] Quello poi che delle dette creature, etc., è il corpo pieno, illimitato, ricolmo di beatitudine, è il cosiddetto stato ultraquarto, la sede suprema. Esso non può essere oggetto di meditazione (*bhāvanā*) alcuna e quindi lo yoga è rispetto ad esso impotente. Una cosa che non fa parte del conoscibile, illimitata, libera, come può essere infatti meditata? Nessun nome yoghico è stato perciò nei suoi riguardi insegnato dal Signore [87]. Questo stato può essere raggiunto solo dalla speculazione, e, come tale, non è tuttavia esente da un nome speculativo, quello di « grande accumulazione », determinato da un raggiungimento della pienezza senza superiore.

[281*b*] In tale stato, a cagione della sua pienezza, non è né può esservi differenziazione alcuna. Nel *Mālinīvijaya* non si parla perciò nei suoi riguardi di alcuna differenziazione.

85. Il soggetto conoscente. Vedi sopra, 261-262.
86. Cioè quarto-quarto.
87. Leggo con G *yogābhiprāyataḥ*.

La specificazione «sempre levato» (sull'orizzonte) non ha altro scopo che quello di indicare la sua onnipervasività. L'unità non comporta differenziazione alcuna in alcunché. L'opinione secondo cui nell'ultraquarto vi sia un'unica differenziazione, ossia «il sempre levato» non ha fondamento. Questo è sufficiente a dimostrare come esso sia indifferenziato.

[284*b*-286] « L'altro stato (noi leggiamo perciò nel *Mālinīvijaya*) [88] (quello in cui le creature, etc., si presentano come strumenti di oggettivazione) è chiamato "locale". I Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra, son detti corrispondere allo stato "formale", e, a quello ultraformale la suprema potenza, immacolata ancorché nella sua forma attiva. Śiva dev'essere considerato di là dal dispiegamento, dalle immagini, puro, riposato in se stesso, trascedente al tutto. La liberazione è l'effetto della sua conoscenza».

[287] Colui che ci ha così insegnato la natura degli stati di veglia, etc., è stato Śambhunātha, la cui tenebra mentale fu a sua volta dissipata dal chiarore lunare della coscienza di Sumati.

[288] Esponiamo adesso qual è, secondo altri che si basano su un altro punto di vista [89], la natura di questi medesimi stati di veglia, etc.

[289-291] Lo stato di veglia è la percezione di cose esteriori per mezzo delle funzioni sensorie. Tale stato è evidente, stabile, ininterrotto. Tutto il contrario di esso è lo stato di sogno, il quale consiste in una creazione di immagini soggettive, ed è oggetto di esperienza da parte dei « dispogliati per dissoluzione». Tale esperienza determinata dalla maculazione innata e da quella carmica non riesce ad acquistare stabilità, a causa dell'assenza della maculazione mayica. Lo stato di sonno profondo presuppone l'assenza di ogni sensazione di piacere, etc., e, determinato della sola maculazione innata, è oggetto di esperienza da parte dei « dispogliati per conoscenza», i quali, di per se stessi indifferenziati, son resi, per volontà del Signore, differenziati e, come tali, senzienti

88. *MV*, II, 40*b*-42.
89. Utpaladeva nelle sue *PK*. Vedi sopra, nota 74.

e insenzienti al tempo stesso. Questi, una volta nel quarto stato, si convertono via via in Mantra, in Signori dei Mantra ed in Grandi Signori dei Mantra. Tutte le cose, infine, sempre più desiderose di entrare nella coscienza bhairavica, perdono via via la loro individualità, e, di per se stesse indifferenziate, prendono come residenza il piano ultraquarto. (Tali le corrispondenze dei cinque stati) quando le divisioni sono quindici [90].

[294*b*-297] Lo stato di veglia (secondo un altro punto di vista) si ha quando una cosa si manifesta in tutta evidenza; il sogno, quando una cosa appare in modo instabile, già precedentemente percepita; il sonno, quando una cosa appare in modo non evidente e ci sta (dopo in qualche modo) davanti [91]; ciò poi grazie a cui si verifica un'unificazione (*anusaṃdhi*) di tutti e tre questi stati, è il quarto stato, che, a guisa del filo d'una ghirlanda, si estende a tutte le differenziazioni. Lo stato infine dove, la mercé del pieno manifestarsi della non dualità, tutte le differenziazioni son dissolte è il cosiddetto ultraquarto.

[298] Questo metodo vale *mutatis mutandis* per tutte le divisioni. (Nella divisione in tredici in cui i soggetti non cominciano più dagli « inviluppati », ma dai) « dispogliati per dissoluzione », la veglia corrisponde così alla natura propria, il sogno ai « dispogliati per dissoluzione » e così via discorrendo.

[299-301*a*] (Questi stati sono) perfino nel Signore, il quale è unico e perfettamente pieno. Lo stato ultraquarto si manifesta infatti in Lui come potenza di intelligenza, il quarto come potenza di beatitudine, il sonno profondo o piano seminale come volontà, il sogno come potenza di conoscenza e la veglia come potenza d'azione. Se alcuni pensano poi che ciò sia detto metaforicamente, sono in errore. Tutte le cose infatti risiedono realmente nel Signore. In nessun luogo,

90. Vedi il *TS*, cap. IX, e l'*Appendice* VIII.

91. L'espressione *tat puro' pi yat* è alquanto ellittica. Nello stato di veglia uno ha la sensazione di aver dormito bene o no, la quale, secondo Abhinavagupta, etc., è un ricordo di quanto è stato sperimentato nello stato di sonno (J).

se così non fosse, vi potrebbe essere né senso primo né senso metaforico.

[301*b*] Tutto ciò è stato chiaramente esposto dal Signore stesso nel *Mālinīvijaya*[92]:

[302-309] « Essendo quindici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, agli " inviluppati " ed alla potenza (degli " inviluppati "), il sogno ed il sonno profondo ai " dispogliati per dissoluzione " ed ai " dispogliati per conoscenza ", il quarto stato ai Mantra, etc., e l'ultraquarto a Śiva ed alla Potenza. Essendo tredici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria e gli altri son come prima. Quando i " dispogliati per dissoluzione " (non son più soggetti ma conoscibile e le divisioni son così undici), lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, gli stati di sogno e di sonno profondo ai " dispogliati per conoscenza " ed alle loro potenze, il quarto e l'ultraquarto come prima. Quando i " dispogliati per conoscenza " (non son più soggetti ma conoscibile e le divisioni son così nove), i cinque stati di veglia, etc., corrispondono rispettivamente alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e Śiva colla sua Potenza. Quando i Mantra (son conoscibile e) le divisioni così sette, i cinque stati corrispondono alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva. Quando anche i Signori dei Mantra diventano conoscibile e le divisioni son cinque, gli stati di veglia, etc., corrispondono allora alla natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva. Quando poi i Grandi Signori dei Mantra diventano conoscibile e le divisioni son tre soltanto, gli stati di veglia, etc., equivalgono alla natura propria, alle potenze d'azione, di conoscenza, di volontà e a Śiva. Nonostante Śiva sia unico i cinque stati son tuttavia anche in Lui, determinati dalla sua attività (*vyāpāra*), dalla sua Signoria (*ādhipatya*),

92. Le stt. 302-309 riproducono, in forma qua e là abbreviata, *MV*, II, 27-35*a*.

dal non esserci di queste (due caratteristiche), dall'incitazione (*prerakatva*) e, in seguito alla cessazione della volontà, al riposo in se stesso» [93].

La Via dei Princìpi è stata così da noi diffusamente esposta.

93. Il quarto argomento enunciato da Abhinavagupta nell'enunciazione particolareggiata, «la divisione dei soggetti conoscenti» non forma, secondo J (309, comm.) una sezione a sé stante del capitolo, ma è via via toccato in tutte e tre le sezioni di esso, da quella che tratta della «percepibilità come proprietà della cosa» fino alla «descrizione degli stati di veglia», etc. Non è tuttavia da escludere che Abhinavagupta abbia voluto con esso accennare alle stt. 302-309.

Capitolo XI

IL CAMMINO DELLE FORZE, ETC.

I CAMMINI DELLE FORZE, ETC.

[1] Adesso diremo della Via delle forze (*kalā*), ottemperando al comando di Śiva.

1.

LA NATURA DELLE «FORZE» (*KALĀSVARŪPAM*)

[2-3] A quel modo che la forma comune che si estende ed inerisce ad un dato gruppo dei mondi sopradescritti, diversa da quella che si estende ad altri gruppi, è chiamata «principio»; così la forma comune che si estende ed inerisce ad un dato gruppo di princìpi, diversa da quella che si estende ad altri gruppi, è chiamata, nella dottrina di Śiva, col nome di forza.

[4] La forza, secondo alcuni, non è invece altro che una certa potenza sottilissima (*susūksmikā*) presente nei princìpi, così come, nella terra (che tutto sostiene), la potenza sostenitrice (*dhārikā*).

[5] Fra queste due tesi non v'è in sostanza disaccordo alcuno, in quanto che tale forma comune non è per noi ciò che per i seguaci del Nyāya è la generalità.

[6-7] Secondo altri ancora, forza non è altro che un nome convenzionale (*samaya*) immaginato ed attribuito da Śiva ad un dato gruppo di princìpi, per rendere più facile l'apprensione e lo svolgimento dei riti iniziatici, etc. Ma (io rispondo a costoro) una convenzione voluta e creata dal Signore è forse cosa illusoria? La verità dunque si è che essa non è né irreale né sostituibile.

2.

LA DIVISIONE DEL TUTTO IN UNO, TRE, CINQUE PRINCÌPI, ETC. (*EKATRIPAÑCĀDYAIS TATTVAKALPANAM*)

[8] La «cessazione» (*nivṛtti*) consiste nel principio terra; la «fondamenta» (*pratiṣṭhā*) nei princìpi compresi fra l'acqua e la materia; la «sapienza» (*vidyā*) è costituita dai princìpi compresi fra l'anima e māyā; e la «quiescienza» (*śāntā*) dai princìpi compresi fra la «pura sapienza» e la potenza. Queste quattro forze corrispondono ai quattro uovi.

[9-12*a*] Al principio Śiva corrisponde la forza «ultra-quiescienza» (*śāntātīta*). Śiva nella sua forma suprema trascende le forze. Come principio onnipresente e sfolgorante di libertà, Egli non può infatti essere logicamente oggetto di raggruppamento, convenzione o pensamento (*kalanā*). Il principio Śiva non è invece incompatibile coll'idea di forza in quanto che si vede chiaramente che per consentire l'insegnamento ad essere così penetrato nella sua realtà, Egli, in forza della sua libertà si converte spontaneamente in oggetto di conoscenza, senza beninteso rinunciare per questo alla sua qualità di soggetto.

[12*b*-14*a*] L'uovo, secondo la nostra scuola è un involucro, responsabile del vario assetto dei mondi, che ha luogo fino alla potenza. Anche se precedentemente, si è parlato di mondi anche nel principio Śiva, tuttavia esso è privo di resistenza, né, come tale, è in esso logicamente involucro [1].

[14*b*-15*a*] «Ma (dirà qui alcuno) questa qualità della resistenza appartiene solo alla terra: nella materia, in māyā e nella potenza è assente. Come dunque puoi tu dire che esse, nonostante prive di resistenza, abbiano una struttura oomorfica?»

[15*b*-18] Fuori dai cinque elementi grossi, terra, etc. (tale la risposta dei nostri maestri a quest'obiezione) percepiti dalla percezione diretta, non esiste null'altro. (Questi ele-

1. Sulla struttura degli uovi, vedi anche sopra, VIII, 168*b*-177*a*.

menti sono in effetto) la fonte di almeno trenta princìpi differenziati, ossia quelli compresi nella realtà conoscibile, grossa e sottile, quelli compresi nel piano dei mezzi di conoscenza, in qualità di strumenti sensori, quelli appartenenti al piano del soggetto agente, manifestatori della soggettività. Māyā è considerata indifferenziatamente presente in essi tutti. L'inverarsi degli altri cinque princìpi, fino a Śiva escluso, presuppone la dissoluzione delle precedenti distinzioni in effetti, strumenti, etc., ed una libera tensione verso il (totale) dischiudimento [2].

[19] Questa teoria, secondo cui i detti cinque princìpi pervadono tutto l'universo (non è un'idea nostra ma è) ripetutamente asserita anche nel *Kālottaratantra*, etc.

[20] I cinque volti di Śiva – che, per corpo, ha appunto i cinque mantra [3] – da Sadyojāta fino ad Īśāna, son perciò considerati, in quest'opera e altrove, come consistenti nei cinque elementi terra e via dicendo.

[20*a*-23*a*] Il principio Śiva è invece vuoto, di là dal vuoto, di là dagli involucri. Quanto di esso poi è indifferenziatamente in tutto immanente, naturato di coscienza, questo è, dicono, un trentasettesimo principio, chiamato col nome di Supremo Śiva. Dove poi anch'esso, in base a quanto è stato detto, venga, (per le esigenze dell'insegnamento e della meditazione) artificiosamente immaginato come realtà conoscibile, tutto ciò che rimane illimitato (*anavacchinna*), eccolo convertirsi in un trentottesimo principio.

[23*b*-27] Né, con ciò, si cade in un regresso all'infinito. Ciò che si illumina (così si consideri dai savi!), ciò che si illumina all'esaurirsi di ciò che si manifesta come conoscibile, ciò è, dico, risplendente nel cuore, il trentaseiesimo principio. Se poi qualcuno desiderasse sapere che sia mai questa realtà, se un nulla o un qualcosa, e gli venisse di conseguenza inse-

2. Il testo, assai ellittico, è parzialmente chiarito dal *TS*, p. 110. Il concetto, mi sembra, è questo, che i mezzi di conoscenza presuppongono il conoscibile, il soggetto i mezzi di conoscenza, etc. La base di tutto è quindi il conoscibile, il quale, da parte sua, è strettamente connesso cogli elementi terra, etc.

3. Vedi sopra, I, 18, nota; sotto XV, 203*b*-204 e nota.

gnato come essa sia essenziata di libertà beatitudine intelligenza, ecco che (quanto di essa rimane illimitato si converte in) un trentasettesimo principio, superiore ad ogni curiosità. Che se poi anch'esso venisse artificiosamente reso conoscibile, (la suprema realtà) si convertirebbe in un trentottesimo principio, essenziato d'intelligenza. Se anche questo stesso principio venisse insegnato per le esigenze della meditazione, diventerebbe nuovamente trentasettesimo.

[28] Le caratteristiche di questi due stati, ossia l'essere essi indivisi, costituiti di intelligenza, di libertà, etc., sono identiche. Diversi essi sono soltanto rispetto alla loro traduzione in termini conoscibili [4].

[29-31] L'odore, il sapore e il colore risiedono in modo sottile nella terra, nei vari princìpi fino a quello degli elementi costitutivi [5], e fino a māyā rispettivamente. Nulla vieta perciò che in base a questo principio una certa sensazione tattile sottile – cui gli yoghin aspirano di continuo – possa trovarsi sin nel principio Potenza. Alla fine di questa sensazione, si invera una coscienza, essenziata di un puro etere intellettivo. Chi è immerso in essa, raggiunge la suprema (coscienza), naturata di luce propria.

[32-34*a*] Tutto ciò è confermato nella *Spandakārikā*, secondo cui « da esso (schiudersi) in breve tempo nasce il punto, da esso il suono, da esso il colore, da esso il sapore » [6]. Solo questi son infatti detti perturbatori (dell'essere corporeo) e non il tatto. Tale è anche la dottrina professata, nel Mālinīvijaya, dal Signore stesso, il quale colle parole « sostenitrice » « alimentatrice » « illuminativa » « purificatrice » e « donatrice di spazio » non fa appunto altro che designare la natura specifica della « cessazione », etc. [7].

[34*b*-35] Esposta la ripartizione in cinque princìpi [8], diremo adesso di quella in tre. Secondo questa divisione, (tutto

4. Nel senso che mentre uno dei due è conoscibile, l'altro è di regola soggetto conoscente.

5. Qui la materia (J).

6. *Spandakārikā*, III, 10.

7. *MV*, II, stt. 50-56.

8. La divisione in cinque princìpi è in realtà quella in compagini, già esposta.

quello che esiste) fino ai «dispogliati per conoscenza» è il principio «sé», (ciò che è compreso dai Mantra) fino ad Īśvara, il principio «sapienza» ed il resto è Śiva [9]. Secondo la dottrina d'un solo principio, si ha Śiva soltanto.

[36] Queste due ultime partizioni son due semplici varianti del cammino dei Princìpi e non costituiscono Cammini a sé stanti. Il numero di sei, attribuito ai Cammini, resta perciò fermo.

[37-38] Una variante del cammino dei princìpi è anche la ripartizione di essi in nove, ossia materia, anima, necessità, tempo, sapienza, Īśvara, Sadāśiva e Śiva. Lo stesso ragionamento vale per la partizione in diciotto princìpi.

[38*b*-39*a*] Infinite sono infatti le specie dell'iniziazione, determinate dalla messa in opera (*upayoga*) in modo predominante del cammino (o parte di cammino) corrispondente alle fruizioni desiderate (del discepolo) ed all'inclusione degli altri (cammini) in esso [10].

[39*b*-41*a*] La Via dei princìpi è stata perciò esposta dal Signore in modo sia diffuso sia abbreviato, cominciando dalla partizione in trentasei princìpi fino alla sua comprensione in un solo principio. Quest'ultima è stata, in effetto, esposta dal Signore in riferimento a Maestri ben risvegliati e a discepoli che non aspirino più a fruizioni.

[41*b*-42*a*] Per mezzo della sua libera potenza di continuo il Beato manifesta via via differenziazioni su differenziazioni e di continuo, manifestatele, le risolve nel suo proprio sé, trascendente a ogni differenziazione [11].

[42*b*] Abbiamo, con ciò, finito di esporre le tre prime differenziazioni del cammino. Esse, come abbiamo visto, son costituite dai mondi, dai princìpi e dalle forze, i quali insistono tutti e tre nella parte conoscibile, di cui sono l'espressione grossa, sottile e suprema rispettivamente. Diremo adesso delle tre differenziazioni riposate nella parte soggetto conoscente.

9. Riproduzione quasi letterale di *MV*, II, 47.
10. Su questo concetto vedi sopra, VIII, 435 e sotto XVI, 96.
11. Lo stesso concetto, come osserva J, è espresso sopra, V, 36.

3.
IL PROCESSO DI DIFFERENZIAZIONE DEI FONEMI (*VARṆABHEDAKRAMAḤ*)

[44] La prima di queste differenziazioni, naturata dei mezzi di conoscenza, è quella costituita dai cosiddetti pāda, determinata da questo, che il cammino si compenetra allora di conoscenza (*avagama* [12]). Il cammino dei pāda, venuta meno la perturbazione (dovuta ai mezzi di conoscenza si manifesta poi come) cammino dei mantra. Il soggetto che dice parole prive di senso ordinario (*guptabhāṣin*) sta infatti raccolto in se stesso, tacitato.

[46-47] Sebbene in tale stato, egli, tuttavia, non abbandona tale sua natura fatta di pensiero (*vimarśa*), e (tale il risultato) è naturato sì di pensiero – il quale è l'essenza dei mezzi di conoscenza – ma non è più in stato di perturbazione, com'era nel piano dei mezzi di conoscenza. Tale la ragione per cui, secondo il *Mālinīvijaya* [13], i mantra ed i pāda hanno una natura unica. La sola differenza sta, ripeto, nel fatto che mentre i primi trascendono il movimento (*niḥspanda*), i secondi sono in stato di perturbazione.

[48-50] Il terzo cammino riposato nel soggetto conoscente è quello dei fonemi, il quale si manifesta nel soggetto quando la conoscenza (*pramā*) anzidetta [14] abbandona il raccoglimento interiore (*audāsīnya*) (proprio del cammino dei mantra), senza per questo entrare nello stato di perturbazione (proprio del cammino dei pāda). Questo cammino è caratterizzato da una pienezza perfetta, e, come tale, è inseparato (dai precedenti). (Nel *Mālinīvijaya*) [15] noi leggiamo pertanto che ogni fonema corrisponde ad un principio, dalla terra in poi, e

12. Il termine *pāda* è fatto qui derivare dal tema *pad-* nel senso di intendere, conoscere (*padyate jñāyate' nenārthaḥ ity avagamātmakaṃ padam*, J).
13. Non so a quale passo del *MV* Abhinavagupta qui si riferisca.
14. Il riferimento è probabilmente a X, 264*b* segg.
15. *MV*, II, 49-57. Le stanze seguenti, fino a 53, sono un riassunto del *MV*, piuttosto artificiosamente inserito da Abhinavagupta in questo punto dell'opera. Vedi sotto, l'*Appendice*. La celebrazione del rito iniziatico, implica solitamente, come vedremo (sotto, XVI, XVII) la purifica-

che al principio supremo, Śiva, corrispondono le sedici vocali, cominciando dall'emissione. Il movimento della potenza (*śaktiparispanda*) di cui tutto ciò è un'espressione è stato già da noi descritto [16]. I sei cammini noi li esponiamo adesso in sunto, per facilitarne la comprensione.

[51] *Un pāda (KṢ), un mantra (KṢ) un fonema (KṢ), sedici mondi, il principio terra. Questa è la Cessazione. Ventitré princìpi, ventitré fonemi, cinquantasei mondi, cinque mantra e cinque pāda, un'altra forza.*

[52] *Sette princìpi e sette lettere, due mantra e due pāda; ventotto mondi; un'altra forza. Tre fonemi, tre princìpi, un pāda, un mantra, diciotto mondi, la «quiescenza».*

[53] *Sedici fonemi, un pāda, un mantra, un principio, la forza «ultraquiescenza». Per ricapitolare quanto è stato esposto Abhinavagupta ha detto queste tre stanze ai discepoli.*

[54] Tutto questo cammino, nella sua interezza, non si svolge, è vero, separatamente da Bhairava, ma, in forza della sua autonomia, si manifesta tuttavia come se fosse autonomo [17].

[55-60*a*] Si consideri: quand'esso si manifesta come riposato nella natura del soggetto, prende allora il nome di cammino dei mantra. Laddove infatti il piano del significato (*vācyadaśā*) è divorato dal puro pensare (*cidvimarśa*), allora la coscienza, abbandonato da un lato il piano dei mezzi di conoscenza – che per sua natura si getta ansioso nel gioco disordinato delle potenze – e dedita dall'altro alle operazioni di ideazione (*manana*) e protezione (*trāṇa*), espressione della conoscenza e dell'azione di Śiva [18], assume l'aspetto di cammino dei mantra. Qualora invece il cammino si naturi dei mezzi

zione di uno di questi sei cammini, a scelta del maestro. La purificazione di uno solo di essi implica di regola, automaticamente, la purificazione di tutti gli altri cinque (vedi sotto, 82*b*-85*a*).

16. Vedi sopra, I, 107 segg.

17. Questa e numerose stt. segg. ricorrono, con qualche modificazione, anche nel *MVV*, I, 52*b* segg. Le varie forme apparentemente a sé stanti, autonome, son qui i cammini dei mantra, etc.

18. Il termine mantra è fatto tradizionalmente derivare dai temi *man*-, pensare, ideare, e *trā*-, proteggere, difendere. Vedi, p. es., MrT, *Kriyāpāda*, I, 1, comm., etc.

di conoscenza, esso assume l'aspetto dei pāda. Il soggetto, infatti, trova (in esso) riposo (solo) dopo variamente mescolato i diversi fonemi. Questo rimescolamento (*saṃghaṭṭanam*), che si svolge in successione, si identifica col linguaggio (*saṃjalpa*), costituisce, come tale, l'essenza stessa del pensiero discorsivo, ed è di conseguenza chiaramente caratterizzato dall'intrusione di fruizioni [19]. Tale la ragione per cui il nostro maestro ha detto che i pāda coincidono col piano dei mezzi di conoscenza.

[60*b*-62*a*] Quando poi il cammino, pur senza abbandonare il piano dei mezzi di conoscenza, entra in contatto col conoscibile, allora, prende il nome di forza (*kalā*), determinato dal suo essere unito coll'attività del rafforzamento (*kalanā*). Quando infine il conoscibile si manifesta isolato, in forma rispettivamente grossa e sottile, il cammino si manifesta allora come cammino dei mondi e cammino dei princìpi, che (come gli altri) il maestro deve ordinatamente seguire [20].

[62*b*-63*a*] Quando infine il detto cammino riposa sulla conoscenza (*pramā*), la cui natura trascende (come si è visto) conoscibile, mezzi di conoscenza e soggetto conoscente, allora esso si presenta come naturato di fonemi.

[63*b*-65] I vari fonemi alimentano in effetto una forma di coscienza realissima, naturata di conoscenza (*pramā*). Manifestati (dal Beato e da lui applicati) alle varie cose nate insieme col suo proprio sé, fino alla terra, essi pensano (*āmṛś*), nel piano di coscienza loro proprio [21], tutte queste cose in modo non differenziato. Essi godono di un riposo nella coscienza senza più, la quale è in (un continuo stato di) traboccamento, e, per la loro capacità di esprimere qualsiasi cosa, son dotati di potenze illimitate.

[66-67] Anche i bambini, anche gli animali, esclusi dal linguaggio convenzionale, riposano su quest'intima coscienza, la quale è in loro innata, e, in virtù appunto di questo riposo, partecipano di vari gradi di soggettività (*pramātṛtā*).

19. Sensazioni di piacere, dolore, etc. (J).
20. Nella celebrazione dei riti iniziatici.
21. La Veggente (J).

[67*b*-68*a*] Dal momento poi che anche le parole convenzionali prendono, come punto di riposo, quest'increata, infinita coscienza fonematica (*varṇasaṃvid*), può ben dirsi che anch'esse si immergono in un linguaggio non convenzionale.

[68*b*-69] Senza questo riposo tutte le parole convenzionali, ancorché variamente sostituite da sinonimi, non troverebbero punto fisso di riposo, sì che alla fine verrebbero a determinare un regresso all'infinito difficilmente scongiurarabile, in quanto che si sarebbe costretti a ricercar sempre nuove parole convenzionali per spiegar quelle attraverso cui viene erudito un bambino.

[70] Le cose desiderate potrebbero sì essergli indicate col dito, ma ciò non sarebbe sufficiente a determinare in lui un conoscere non discorsivo. Ora il conoscere discorsivo ha come base, il linguaggio (*śabda*), il quale dipende a sua volta unicamente dalla convenzione.

[71] Tale la ragione per cui si è costretti ad ammettere l'esistenza del detto insieme di fonemi, infinito, non mayico, inseparabile dalla coscienza-pensiero, che mai cessa di risplendere.

[72-75*a*] Da esso e non altro traggono origine i fonemi māyici. I fonemi indipendenti da convenzione, che, secondo i testi, costituiscono la forza (*vīrya*) di quelli mayici, son giustamente considerati come (l'essenza stessa della) conoscenza. Uno infatti può sì udire altri parlare, ma se la sua conoscenza (*pramā*) è ostruita, non è in grado di raggiungere, insenziente com'è, la dignità di soggetto conoscente rispetto alle cose dette. Egli delle parole dette dall'altro ne intende solo la successiva forma estrinseca, e, in conseguenza, le può soltanto ripetere come un pappagallo. La comprensione del loro significato presuppone che costui entri in possesso della sua propria facoltà di conoscere (*pramā*), la quale è a sua volta una conseguenza dell'ottenimento della libertà.

[75*b*-76*a*] Il soggetto in cui tale intima facoltà di conoscere (*pramā*) si risveglia, grazie alla soppressione dei sorgenti ostacoli, è in grado, in verità, di padroneggiare (e sviluppare a volontà) il suo proprio insieme fonematico, uso a manifestarsi in forma di frasi, etc.

[76*b*-78*a*] Quanto più questa realtà increata sovrabbonda, si vede chiaramente che aumenta via via (anche) il *camatkāra*[22]. I vari gradi in cui si presenta l'intuizione creativa (*pratibhā*) son determinati dalla graduale immersione delle varie convenzioni in quelle a loro via via precedenti e di queste nei primi, non māyici fonemi.

[78*b*-80*a*] Quanti riposano in questa intuizione, caratterizzata da una sovrabbondanza dei detti primi fonemi, ottengono di certo facoltà poetiche ed eloquenza. Chi poi riposi in questa realtà coscienziale nella sua forma più alta, priva da ogni limitazione di convenzioni, che cosa, di grazia, non conosce, che non agisce?

[80*b*-82*a*] Tale la ragione per cui, allo scopo di ottenere le perfezioni (*siddhi*) concernenti la parola[23], l'onniscienza, etc., si indica nelle scritture la venerazione dei fonemi. Quale potere, in effetto, non è naturato da essi? « Se (la forza insita nei fonemi) è protetta – tali le parole di Śiva stesso nel *Siddhayogīśvarīmatam* – (i mantra) son protetti; e gli altri son meri fonemi ».

[82*b*-83*a*] Questo sestuplice cammino che si manifesta nel modo anzidetto, naturato di conoscenza (*pramā*), soggetto conoscente, mezzi di conoscenza e conoscibile, diventa puro, se puro diventa uno di questi suoi corpi.

[83*b*-85*a*] Quando in suo pensiero (*anusaṃdhānavān*) il Maestro questo cammino vuole purificarlo per mezzo di uno dei suoi corpi[24], deve fare in modo che gli altri siano in esso inclusi. Tale il modo di purificarlo. Nel caso poi che egli non sia in grado di mandare ad effetto quest'inclusione, deve avere l'accortezza di purificarne le espressioni più sottili. Una volta che queste, le quali sono il seme delle altre, siano state purificate, la varia serie degli effetti da essi dipendente non ha più modo di svilupparsi.

[85*b*-89] Questa purificazione è costituita da vari momenti, quanto dire, dall'intrinsecazione (del devoto) nelle

22. Su questo termine, vedi sopra, I, nota 35; così pure per *pratibhā* cfr. I, nota 2.
23. Conoscenza di tutte le scritture, etc. J cita *MV*, XIX, 55 segg.; 61.
24. Cioè, attraverso uno dei suoi sei aspetti.

ottenute fruizioni, dall'abilitazione ad esse, dall'esaurirsi di esse stesse, dall'intuizione dell'identità (del conoscibile) con Śiva, da uno stato di immersione in esse, dall'abbandono di esse [25]. Tutto ciò può aver luogo secondo una definita successione o anche indipendentemente da ogni successione. Tale la ragione per cui i vari mantra ritenuti purificatori dal Siddhānta, dalle scuole di destra, di sinistra, etc., determinano molteplici tipi di purificazioni (ma sempre successive). I mantra (insegnati) dalle nostre scuole basate sulla triade senza superiore (*anuttaratrika* [26]) sono invece tutti indifferentemente dispensatori d'ogni bene, (vuoi successivamente vuoi indipendentemente da successione). Questo naturalmente non toglie che in certi riti e per certi individui, predomini questo o quello. Nel *Mālinīvijaya* perciò [27] (tutti i vari) mantra di Parāparā, etc., son detti presenti ed operanti nel cammino come purificatori [28].

[90-91] Di potere purificatore son (qui) dotati il Mālinīmantra, i mantra delle tre dee, quelli dei tre dèi, dei volti, delle membra e l'ogdoade. Per dirla in breve, colla sola eccezione dei mantra impiegati nelle porte, nell'edificio, nelle cerimonie concernenti il maestro, nei guardiani degli spazi, nelle armi [29] tutti gli altri mantra son (qui) purificatori.

[92] Quanto poi si è detto, che cioè il cammino è insieme purificando e purificatore, sta logicamente in piedi (come del resto è stato anche detto nella scrittura) soltanto se si ammette l'identità di tutto con Śiva e la sua sovrana libertà.

25. A questi vari momenti, che qui, come osserva J non sono esposti nel loro ordine naturale, si è fatto accenno sopra, *Introd.*, p. 47. Nel caso di discepoli di speciale elevatezza, l'iniziazione può anche prescindere da essi e dai riti che comportano: vedi sotto, XVIII, *passim*.

26. L'espressione *anuttaratrikānāmakramamantrāḥ* non m'è chiara. Il termine *anāma* (o *anāmaka*) è generalmente sinonimo del sistema krama.

27. Essendo tutti i mantra del Trika dispensatori di qualsiasi bene (J).

28. E non anche purificandi, come accade di mantra insegnati da altre scuole. J rimanda a *MV*, IV, 19*a* e 25.

29. Questi mantra, osserva J, non sono né purificatori né purificandi. Sui mantra purificatori, vedi sotto, pp. 715 segg.

4.
LA POTENZA DI ŚIVA COME SOSTENITRICE DI TUTTE LE COSE[30].
(*SARVĀDHĀRAŚAKTINIRŪPAṆAM*)

[93] Tutto quello che esiste si manifesta in realtà come un'immagine riflessa nell'interno del Supremo Signore, stabile, non come qualcosa a lui esterna.

[94] Tutte le diverse idee di corpo, etc., che abbiamo noi soggetti limitati, sono di fatto attribuite ad un'unica realtà, a Śiva soltanto, puro etere di coscienza, così come le idee d'un serpente, d'una ghirlanda o d'un'onda attribuite ad una corda.

[95] L'attribuzione di un altro corpo, etc. [31], a quello di un bambino, a un morto, ad un perfetto, nel sogno si verifica infatti senza ostacoli. Eppure di grazia può aver corpo un morto? Nel sogno poi in forza d'una percezione generica, priva di oggetto reale, appariscono anche fatti particolari del tutto impossibili [32].

[97] A quel modo che certe pietre śālagrāma [33] portano segni di varie sorta, così certe forme di coscienza (*cit*) son dotate di tendenze di varie specie, improntate dei vari princìpi, da māyā fino alla terra.

[98] Le città, i mari, le montagne e via dicendo tengon dietro alla Sua volontà: in se stessi né esistono né non esistono, non son né cause né non cause.

[99] L'interrompersi di una legge (*niyati*) inveterata ed il formarsene d'una inusitata (dimostra chiaramente come) Bhairava, puro etere di coscienza, sia affatto libero.

30. Le segg. stt. 93-117 ripetono con qualche variante *MVV*, I, 1037-1061.

31. L'immaginare il bambino come un giovane, un morto come vivente, un perfetto (*siddha*) immobile come movente (J).

32. Il taglio della propria testa, etc. (J).

33. Il *śālagrāma* è generalmente un ammonite pietrificata, arrotondata dalle acque, tenuta in particolare venerazione dai seguaci di Viṣṇu, i quali vedono in essa il *cakra* o disco, uno degli emblemi principali del Dio. Vedi Rao, *op. cit.*, I, pp. 9-11.

[100] Il principio differenziatore (*bhedaka*) delle varie cose è costituito dalla assenza del pensiero: «così son io» nei riguardi di queste cose stesse, le quali sono in realtà identiche a Bhairava, unico, pieno di pura coscienza.

[101] A quel modo che nessun mezzo di conoscenza può dimostrare, nel sogno, l'esistenza di un altro soggetto agente, diverso dalla propria coscienza, di per se stessa dimostrata, così bisogna pensare che avvenga anche nello stato di veglia, etc.

[102] O che invero si diporta nel variopinto parco della coscienza (citta) chi ben sa questo: «chi appare in forma delle creature, delle cose, dei princìpi, son io, io solo»!

[103] Non diversamente, i vari stati della nascita e della morte, «io son nato», «io son morto» non son che idee da noi stesse create che appariscono sullo schermo della coscienza, esente da nascita e da morte.

[104] Questo mondo e l'altro mondo si riducono in realtà solo all'idea (*saṃvidāmātram*) di «qui» e di «altro». Nella coscienza non v'è di fatto né spazio né tempo alcuno.

[105-106] Se tutta questa creazione (*sarga*) fosse d'ordine materiale (*mūrta*) e non naturata di coscienza, quale mai pur singolo sostegno di essa si riscontrerebbe?[34] La verità è che alla base del rapporto di sostegno-sostenuto intercorrente fra gli elementi grossi, quelli sottili, etc., v'è infine la potenza di Śiva, naturata di coscienza, sostenitrice di tutto.

[107] La percezione (*pratīti*) soltanto è perciò così creatrice e sostenitrice, la quale si identifica a sua volta con Śiva. Da essa provengono gli esseri, in essa sono fondati. Essa è perciò la potenza sostenitrice di tutto.

[108] Una cosa immaginaria, sebbene priva di sostegno, non cade, riposata com'è su d'una potenza che è sostegno a se stessa. Questo ciò che bisogna pensare del tutto.

[109] Mentre quand'essa è tutta presa dalle idee «io son grossa», etc., si hanno la terra e via dicendo, quand'essa infine pensa «io son coscienza», l'identità con Bhairava è allora cosa compiuta.

34. In quanto che tutto, in tal caso, sarebbe sostenuto (*dhārya*).

[110] Come in un opale i raggi, così in Śiva le varie cose del conoscibile. In realtà, tuttavia, d'esse non è dovechessia né sorgere né tramonto.

[111] Dire che le varie cose son create nello spazio e nel tempo, non è cosa corretta. Anche il tempo e lo spazio son creati infatti dal Signore, naturato di coscienza.

[112] In uno spazio che, ed in un periodo di tempo che, per chi è sveglio, non è maggiore di tre mani e mezzo o di due ore e mezza, si possono svolgere sogni svariati, durante i quali si vivono molteplici estensioni spaziali e temporali.

[113-114] Tale la ragione per cui, secondo noi, anche il cosiddetto istante è un nulla. In un solo istante d'azione, possono infatti essere presenti molteplici azioni rapidissimamente susseguentesi. Questo ragionamento dimostra come coloro, secondo i quali l'istante è l'estremo e più contratto limite del conoscibile, poggino su una concezione affatto vuota (di senso) [35].

[115] Colui, in conclusione, che può, in forza della sua libertà, privar di essere cose esistenti e render manifeste cose inesistenti – egli non è altro che Śiva, nostro Signore.

[116-117] Così il Supremo Signore è perciò detto essere onniforme. Separata da lui nessuna cosa – la terra, etc. – è logicamente sostenibile. Ma tutto ciò è stato detto anche prima né v'è quindi bisogno di nuove disquisizioni sull'argomento. Le confutazioni sin qui dette di un'oggettività esteriore ci sembrano sufficienti.

[118] E così abbiamo finito di spiegare, nei suoi particolari, i cammini costituiti dalle forze, etc.

35. Vedi sopra, VII, 23*b*-30*a*.

Capitolo XII

LA MESSA IN OPERA DEL CAMMINO

[1] Diremo adesso della messa in opera di questo cammino circa ciò che abbiamo impreso a trattare (*prakṛte*) [1].

[2-3] A quel modo che tutto questo cammino è fondato sulla coscienza, e, attraverso essa, sul vuoto, sulla mente, sul soffio vitale, sulle ruote dei canali e sul corpo, così esso, esteriormente trova fondamento, tutto o in parte, successivamente o non successivamente, sul liṅga, sull'immagine (*mūrti*), sul fuoco, sulla superficie sacrificale (*sthaṇḍila*) e via discorrendo.

1.

LA MEDITAZIONE DELLA NON-DIFFERENZIAZIONE (*ABHEDABHĀVANĀ*)

[4-5] Dei vari aspetti di questo cammino, che va dalla coscienza alla realtà esteriore, (il maestro) deve (naturalmente) manifestare quello (da lui ritenuto) più appropriato (a questo o a quel sostrato) [2]. La natura di questo stesso aspetto particolare non contiene perciò meno tutte le altre dentro di sé [3]. Stati e condizioni limitate noi non le tolleriamo in alcunché neanche in sogno.

[6-8] Così il corpo giova vederlo pieno di tutti i cammini, variegato dal vario operare del tempo, sede di tutti i moti del tempo e dello spazio. Il corpo, così veduto, e dentro di sé naturato (di conseguenza) di tutte le divinità, dev'essere quindi oggetto di contemplazione, di adorazione e di riti di soddisfazione. Chi penetra in esso, trova la liberazione. Nello stesso modo occorre pure vedere qualsiasi altra

1. Il sacrificio, etc. (J). Vedi sopra, XI, 38*b*-39*a*.

2. Nell'interpretazione di questa stanza mi sono scostato da quella, a mio parere, piuttosto artificiosa di J. Con una piccola correzione, leggo inoltre *svasvātantryeṇa*, per *svaṃ svatantryeṇa*, come vuole J.

3. Vedi su questo concetto sopra, VIII, 434*b*-435; XI, 83*b*-85*a*.

cosa, sia questa un vaso, un panno, il liṅga, la superficie sacrificale, e, così vedendo, ci si identifica colla coscienza.

[9-12] L'offerta di tutte le cose alla coscienza, in identità con essa, tale, dicono le scritture, la vera adorazione; il cogitare (*anusaṃdhi*) che essa è così piena di tutte le cose, tale la contemplazione; colui che tale cogitazione riesce a renderla incrollabile, e così pensa, in unione con un discorso interiore (*antarjalpa*), costui conosce la vera recitazione; colui che delle cose offerte alla coscienza, dissolve ogni differenziazione e gliele presenta fatte tutte di fiamma, ecco chi celebra la vera oblazione [4]; colui che così facendo, vede come tutte le cose sono uguali l'una all'altra, ed acquista di tale uguaglianza un'incrollabile certezza (*niṣkampatā*), costui osserva il vero voto, il voto puro dell'uguaglianza, di cui è fatta parola nel *Nandiśikhātantra*.

[13] Questa pienezza perfetta, ottenuta attraverso l'esecuzione di tale adorazione, recitazione, meditazione, oblazione e voto, è chiamata dagli antichi maestri col nome di raccoglimento totale (*samādhi*) [5].

[14-16*a*] Qui tutte queste cerimonie, quali l'adorazione, la recitazione e via dicendo, e insieme con esse ogni sorta di sostanza, interiore o esteriore, non sono oggetto di prescrizione o proibizione alcuna. Non basta. Qui non v'è applicazione veruna né dell'immaginazione (*kalpanā*), né della purificazione, né dei riti delle congiunture (*saṃdhyā*), etc. Tutto ciò è stato detto diffusamente nella *Parātrīśikā*, in vari luoghi di cui ricordo qui quello dov'è detto: « E diventa non conoscente dei riti conoscente dei riti sacrificali » [6].

[16*b*-17*a*] Tutto ciò attraverso cui, poco monta come dove e quando, la propria coscienza si fa serena e ben disposta (*prasīdati*), tutto ciò, dico, è la sostanza giusta, ed il procedimento adottato quello corretto [7].

4. Su tutto ciò vedi anche sopra, IV, 109*b*-122*a*; 180*b*-181*a*; 194-221.

5. J cita qui il *NT*, VIII, 8 ed intende, poi « antichi maestri », l'ipostasi di Śiva, Śrīkaṇṭha.

6. *PT*, 20. Vedi anche sotto, XIII, 151*b*-154.

7. Preferisco leggere col ms. G *tadā tathā tatra ca tad yogyaṃ dravyaṃ vidhiś ca saḥ* per la lezione accolta nel testo edito *tadā tathā tena tatra tattad bhogyaṃ vidhiś ca sa*, tuttavia egualmente sostenibile.

[17*b*-18*a*] (Il devoto) può e deve perciò qui adoperare ogni sorta di sostanze, ordinarie o non ordinarie, se privo di titubanza, (*niṣkampatve*). Ma se titubante deve studiarsi di diminuire tale sua titubanza.

2.

LA DIMINUZIONE DELLA TITUBANZA (*KAMPAHRĀSAḤ*)

[18*b*-20*a*] Tutto ciò attraverso cui, gradualmente o non gradualmente, tale sua interiore incertezza vien meno, tale il mezzo su cui deve concentrarsi con ogni sforzo. « Giova (così nel Bhargaśikhātantra), giova che egli soddisfi e propizi le divinità risiedenti nei sensi d'azione e di conoscenza con sostanze proibite, e si compiaccia del voto degli eroi ».

[20*b*-21*a*] Infatti il dubbio, o, che è lo stesso, la maculazione (*mālinya*), la malattia [8], la contrazione, fan l'ufficio di sbarre – le salde sbarre che chiudono la prigione della trasmigrazione.

[21*b*-22*a*] Nei riguardi dei mantra, naturati di (tutti i) fonemi, delle sostanze, consistenti in tutti e cinque gli elementi, dei diversi viventi, tutti ugualmente essenziati di coscienza, nei riguardi, dico, di essi, che confusione e come può sorgere?

[22*b*-25] E non essendoci confusione, che dubbio mai può sorgere? Ed anche essendovi, occorre non dubitare, sì che il dubbio, in tal guisa, si dissolve schernito. Tutto ciò è stato diffusamente esposto in parecchie scritture – il *Sarvācāratantra*, il *Vīrāvalitantra*, il *Niśācāratantra*, il *Kramasadbhāva*, etc. –, ché, com'è detto in più luoghi di esse, « dal dubbio nasce la malattia, dal dubbio provengono gli ostacoli ». « Noi ci inchiniamo (così anche il venerabile mae-

8. Vedi *SpK*, III, 8: « La malattia guasta il corpo. Essa promana dall'ignoranza. Ma se questa è annientata dallo schiudersi, essa, priva ormai di causa, come può continuare ad esistere? ».

stro del nostro maestro, Utpaladeva), noi ci inchiniamo al sentiero del Signore, distruttore di tutti i dubbi» [9].

[26] *Di questo conoscere «particoliforme», ordinato all'ottenimento del piano senza-superiore, si è così mostrato quali sono i mezzi* [10], *con gran dovizia di particolari. Oh vedete, voi savi, di apprenderlo bene!*

9. *UD*, Stotra, II, 28.

10. I mezzi propri del conoscere «particoliforme», o più semplicemente, i mezzi «particoliformi».

CAPITOLO XIII

LE CADUTE DI POTENZA E LE OSCURAZIONI

[1] *Diremo adesso delle varie cadute di potenza, al fine di discernere chi sia qui e come il discepolo qualificato.*

[2] Dov'è da sapere che anche da altri è stato qui discusso del medesimo argomento [1]. Mostrate e rifiutate tali interpretazioni, esporremo quindi la nostra propria teoria.

1.

SUPERIORITÀ DELLE SCUOLE ŚIVAITE SUL SĀṂKHYA (*SĀṂKHYĀDHIKYAM*)

[3-6*a*] I vari prodotti visibili, naturati di piacere, dolore ed offuscamento in stato di squilibrio, consentono l'inferenza di una causa in stato di equilibrio. Tale causa è l'immanifesto, il quale costituito dall'albedine, etc., ed incosciente, è anch'esso un prodotto, né più né meno di un vaso. La causa unica da cui esso è generato è la notte [2], la quale, perché insenzienti sono i suoi prodotti, è insenziente. Questi suoi prodotti, che vanno dalla forza fino alla terra, risiedono infatti dentro di essa [3]. Māyā, poi, perché insenziente, è impotente a generare, donde la necessità di ammettere che sia perturbata da (un elemento cosciente cioè) il Signore. Tale perturbazione, consiste, per parte sua, in una disposizione favorevole alla generazione.

[6*b*-9] Perturbata, māyā genera dunque ciò che è rispetto alle anime senza principio e separate le une dalle altre, il fruibile. «Ma (dirà forse alcuno) visto che le anime non sono qualitativamente diverse, perché mai esso fruibile non do-

1. Sadyojyotiḥ, etc.
2. Māyā.
3. Māyā, in altri termini, è causa materiale (non efficiente) dei vari prodotti, che sono perciò ad essa consustanziali. Vedi sopra IX, 151*b*, 152.

vrebbe essere generato anche rispetto alle particole liberate (*muktāṇu*)? » « La causa di questo fruibile (parmi già che alcun dica) sono le impressioni karmiche; e queste sono assenti nelle anime liberate ». Ed io rispondo: Donde mai viene però che tali impressioni siano in esse assenti? Non certo dalla fruizione, ché (ammettendo che tale fruizione si svolga gradualmente) ne seguirebbe l'accumulazione d'altro karma; né è d'altro lato possibile una fruizione contemporanea delle azioni (*karman*). Il karma che, per definizione, fruttifica gradualmente, non può infatti venir meno in alcun modo a tale sua natura.

[10] « Ma (tu dirai) la consumazione del karma è opera della conoscenza ». Ma questa conoscenza (io ti rispondo) da che cosa è causata? Se, tu dici, essa è causata dai doveri religiosi (*dharma*), prescritti dal Signore, da che cosa, io insisto ancora, son essi causati? Se, tu rispondi, essi son causati dal karma, vediamo allora che cosa ne seguita.

[11-13] Il karma non è infatti cosa tale da rendere attiva ed operante la conoscenza; e poi, qualora si ammettesse che tale conoscenza fosse generata dal karma, essa diverrebbe automaticamente una sorta di frutto. Ed ora il frutto di un dato karma non può certo bruciare tutto il vario karma precedente. Né è logico pensare che il Signore, il quale è privo di odio e passione, possa aver così favorito una cosa e non un'altra, non essendovi causa di diversità.

[13*b*-14] « Ma (dirà qui alcuno) la conoscenza brucia le varie azioni (*karma*) nel modo seguente: il karma, colla collaborazione dell'ignoranza, genera, come frutto, il cielo, etc.; l'ignoranza, per parte sua, è distrutta dalla conoscenza, nonostante che questa sia frutto d'altro karma ».

[15] In tal caso però (io rispondo) i frutti dei digiuni, etc., da voi predicati, non si spiegherebbero più. Secondo voi infatti i digiuni, etc., rendono inane il karma cattivo etc.

[16-18*a*] Questa cosiddetta nescienza, poi, che cos'è? Se per voi essa è un non esserci di conoscenza, tale non esserci, ditemi, è un non essere antecedente, per non nascita, o un non essere posteriore, per dissoluzione? E, nel primo caso, un non esserci di ogni forma di conoscenza o d'una singola

conoscenza soltanto? La prima alternativa è insostenibile. Non v'è, infatti, in quest'esistenza fenomenica senza principio, particola alcuna, ove non sia mai sorta alcuna conoscenza. Che idea dunque è questa vostra?

[18*b*-19] Ma ammettiamo che voi intendiate, per ignoranza, un non esserci antecedente di una particolare conoscenza di là da venire. Stando così le cose, tale non esserci apparterrebbe anche alle particole liberate, ché esso è antecedente alla nascita. Se tu, d'altro lato ci obiettassi che in un'anima liberata non v'è conoscenza alcuna di là da venire, conviene allora che tu stia bene attento a quello che ti dico.

[20-22] Perché mai, in effetto, non dovrebbe in un'anima liberata esservi una conoscenza di là da venire? – « Ma per la non nascita del corpo, etc. » – E questa donde viene? – « Dall'esaurimento del karma » – E questo da cos'è provocato? – « Dall'abbandono dell'ignoranza » – E questo come si verifica? L'ignoranza consiste infatti nel non esserci antecedente d'una determinata conoscenza. Ora (secondo te), questo non esserci è, nell'anima liberata, insostenibile, in quanto che tu dici che in essa non può logicamente nascere una nuova conoscenza [4]. E perché mai, questa conoscenza di là da venire non può in essa inverarsi? – « Ma per la non nascita del corpo, etc. » – Ed eccoti così dunque impegolato in un circolo vizioso, cui non resiste tesi alcuna.

[23] Vediamo adesso il secondo caso, secondo cui la nescienza sarebbe dovuta ad un non esserci posteriore, per dissoluzione, della conoscenza. La conseguenza assurda di questa tesi sarebbe allora questa, che tale nescienza risiederebbe sempre e di regola nelle particole liberate [5], sì che bisognerebbe ammettere che lo spiegamento dei vari prodotti di māyā avesse luogo anche rispetto ad esse.

[24-26] « Ma (già odo sentirmi dire) ammettiamo allora che la nescienza non consista in un non esserci (di conoscenza) bensì in una falsa conoscenza. Quando le azioni

4. Lett. « una conoscenza di là da venire ».

5. Per il fatto che le varie fruizioni, consistenti nelle conoscenze dolorose e spiacevoli, determinate dai vari oggetti dei sensi, sono per esse completamente cessate (J).

producono i loro propri effetti, ciò che funge, nei loro riguardi, da causa concomitante è appunto tale falsa conoscenza». In questo caso, io rispondo, si hanno due possibilità, quanto a dire, o tale falsa conoscenza assume lo stato di causa soltanto nel momento in cui il karma genera i suoi propri frutti, ovvero il frutto deriva soltanto da quel karma, in cui, nel momento in cui è stato compiuto, v'era, ad accompagnarlo, tale falsa conoscenza.

[27-29*a*] Stando alla prima alternativa, può osservarsi questo, che, terminata la grande dissoluzione ed iniziatasi la prima emissione, non v'ha logicamente forma alcuna di falsa conoscenza, per il fatto che allora il corpo, etc., non esiste; e quanto alla seconda, se si ammette che qualsisia karma si compia, è accompagnato dall'ignoranza, si va incontro a questa difficoltà, che in nessuno il karma potrà necessariamente più esaurirsi.

[29*b*-30*a*] Ammettiamo pure che uno che abbia raggiunto la conoscenza compia un qualche karma e che questo resti sterile – ma perché sterile dovrebbe, dico, essere anche il suo karma precedente?

[30*b*-31] «Ma (tu forse dirai) la conoscenza può esser presente nelle particole anche in tempo di dissoluzione, in quanto che esse son di natura coscienziale». Ma (così ti rispondo) donde di questa conoscenza la falsità? Se tu mi controbatti, dicendo che essa si deve alla natura stessa della conoscenza, perché mai, io ti dico, in un Śiva liberato o in Śiva essa è assente?

[32-36] «Ma (dirà qui forse alcuno) [6] la nescienza di cui stiamo parlando non è una nescienza generica ma quella speciale assenza di visione, motivo dell'evolversi della natura nei suoi prodotti, ordinata alla visione sì della confusione e sì della separazione [7], fornita di una speciale disposizione a fare il bene dell'anima e d'essa soltanto, generatrice di tutte le cose, dalla mente fino alla terra. La fruizione, in questo

6. I seguaci del Sāṃkhya.
7. La trasmigrazione è dovuta alla visione confusa della materia e dell'anima e la liberazione alla loro visione isolante.

proposito, è detta consistere nella (presunta) identità dell'anima coi moti della mente, dovuta all'illuminazione della mente per opera della luce dell'anima, e, con essa mente, dell'oggetto. La coscienza della separazione consiste nell'idea "Io non son altro che mente, un prodotto allotropico, altro da me invece, diverso, è quello, chiunque sia, il sé, isolato". Verificatosi tale coscienza, la natura – avendo l'anima realizzato i suoi fini ed essendosi separata essa stessa dal detto elemento cooperante [8] – non genera più tutti i vari prodotti per essa, bensì per altre anime».

[37] Questa concezione (io rispondo) si presta a tre alternative, cioè a dire che la detta assenza di visione sia proprietà dell'anima, della materia o di ambedue. Qui mi limito però a dire quanto segue.

[38-41*a*] Circa a quanto voi dite che la fruizione ha, come suo esito, la visione isolante, quale limite ponete? Qualora l'ottenimento di tale visione avesse come limite la creazione di tutti i vari prodotti, che cosa intendete, io vi direi, per tale creazione? Creazione, dico, per generalità o per particolarità? Nel primo caso, in effetto, essa si verificherebbe grazie alla nascita d'un elemento soltanto e nel secondo non mai, per l'intervento del tempo avvenire. Ammesso infine che per tale creazione si intendesse una creazione per certe particolarità soltanto, la visione isolante, io rispondo, si dovrebbe contemporaneamente verificarsi per tutti, in quanto che la connessione colla natura è senza principio. In che differiscono infatti le anime l'una dall'altra? Perciò, anche dal punto di vista del Sāṃkhya, la nescienza non sta in piedi.

8. La materia, fornita, come si è visto, d'una speciale disposizione a fare il bene dell'anima.

2.

LA NATURA DELLA MACULAZIONE, ETC. [9]
(*MALĀDĪNĀṂ TATTVAM*)

[41*b*-42*a*] Senza la nescienza, legame e liberazione sono difficilmente giustificabili. Ora essa nescienza, in virtù dei detti ragionamenti, è resa logicamente insostenibile.

[42*b*-43*a*] Nonostante si ammetta l'esistenza di māyā, del karma, delle particole e della volontà del Signore, legame e liberazione son logicamente insostenibili, in quanto che manca una causa di differenziazione.

[43*b*-45*a*] « La parola nescienza, perciò (così dicono alcuni ben avveduti) designa (una sorta di) velame (che copre) le particole coscienziali (*cidaṇu*), le quali son dotate delle facoltà (*dharmeṇa*) di agire e di conoscere. Questa nescienza, concepita come un velame, è, di per se stessa, non differenziata, bensì unica e sola per tutti i sé, ché la sua molteplicità non è certificata da mezzo alcuno di conoscenza ».

[45*b*-48] Ora questo velame (io osservo) da che cosa è generato? Non certo da māyā, ché come può essa generarlo soltanto rispetto ad alcune anime e non a quelle liberate? Si ripete insomma qui la medesima obiezione di prima. Se poi non v'ha di esso movente, esso allora non nasce, per la qual cosa sarebbe permanente né mai verrebbe meno, tanto più che per la detta ragione essendo unico [10], è comune sì a noi stessi come ad ogni altro [11]. Esso, inoltre, non è una non-realtà (*avastu*), perché dotato di efficienza causale (*arthakriyā*), né una forma di coscienza (*cit*), perché, tutt'al contrario, vela la coscienza. Ancora: l'unione dei vari sé con esso è priva di causa (*hetu*), poiché questa è logicamente impossibile.

[49-52] « La maculazione, perciò [12], (così essi continuano) è unica, reale, permanente, permanentemente collegata coi

9. Sulla natura della maculazione vedi anche sopra, IX, 60-88*a*.
10. Vedi sopra, 45*a*.
11. E quindi, se venisse meno, sarebbero tutti liberati.
12. Chi qui parla è sempre l'opponente. Tutta questa teoria è confutata sotto, stt. 53 segg., dove Abhinavagupta espone la sua propria concezione.

(vari) sé, insenziente. Tale maculazione è la nescienza, causa del germoglio della trasmigrazione [13]. Quando la potenza paralizzatrice ad essa propria, cessa di agire, allora la particola vien toccata dai raggi di Śiva, e, così toccata, si compenetra dell'azione e conoscenza a Lui proprie in tutta la loro evidenza, così come, toccata dal sole, la pietra solare. Circa questa manifestazione della coscienza (*svasaṃvid*) vi son poi, secondo che si dice, diverse gradazioni, determinate dalla sparizione totale o parziale della potenza paralizzatrice. Questo (processo d'illuminazione) viene nelle scritture, tecnicamente chiamato col nome di caduta di potenza».

[53] A quanti così dicono si risponde: Tale concezione della maculazione è logicamente insostenibile. Tutto ciò è stato già esposto in un precedente capitolo, né, a ripeterlo (tale e quale), se ne caverebbe frutto alcuno [14].

[54-57] Questa maturazione della maculazione di cui voi parlate che cos'è poi esattamente? Se essa è una distruzione si andrebbe incontro a questa conseguenza assurda, che essendo, secondo che dite, la maculazione unica, anche tutti gli altri sé diventerebbero privi di maculazione. «Ma (voi forse direte) la maculazione è limitata ad un particolare sé, e, senza principio, tuttavia ad un certo punto si distrugge, né più né meno che la non esistenza antecedente (alla nascita)». Ed io vi rispondo: Se questa distruzione è causata da qual cosa (*sahetuka*), questo qual cosa può essere o il karma o la volontà del Signore. Ora, non può essere il karma [15]. Ed è forse possibile che la volontà del Signore, autonoma, voglia così rispetto ad un'anima soltanto? [16] E se d'altra parte, essa distruzione non è causata da nulla, non si capisce perché la maculazione (avrebbe aspettato tanto per annichilarsi e) non si sarebbe annichilata appena nata. Né questo ritardo può essere dovuto, come vorrebbero alcuni,

13. Vedi sopra, IX, 88*b*-90*a*.
14. Vedi sopra, IX, 60 segg.
15. Il karma può essere causa di fruizioni soltanto (J).
16. Il Signore in tal caso dimostrerebbe parzialità. Vedi anche sotto, 66.

alla generazione di un secondo momento omogeneo, ché in tal caso essa risulterebbe stabile e permanente.

[58] Non si è mai visto poi che una cosa permanente, nata indipendentemente da ogni causa, si annichili. « E la non esistenza antecedente alla nascita? » Ma (io ti rispondo) essa è una non-realtà e quindi poco importa se si annichili o no.

[59-62] « Ma (parmi già sentirti dire) questa maturazione non è un'annichilamento bensì una paralizzazione delle sue proprie potenze ». Ma essa [17] in tal caso (io rispondo) dovrebbe così presentarsi, colle potenze paralizzate, rispetto a tutti, né più né meno che un veleno o un fuoco; e se, tali sue potenze dovessero poi risvegliarsi, di nuovo essa produrrebbe i suoi propri effetti, come appunto un fuoco o un veleno, sì che i liberati tornerebbero ad essere non liberati. Quale poi sia questa sua potenza noi non riusciamo ad intendere. È essa la potenza paralizzatrice? Ma paralizzatrice di che? Se, come voi forse direte, della facoltà di conoscere ed agire delle anime, io vi fo osservare che se tale paralizzazione si deve alla sola sua presenza, non vi sarebbe più logicamente né un Śiva, né particole liberate [18]; e che non è d'altro lato, ammissibile, che la maculazione agisca sulle particole in qualche modo diverso dall'azione esercitata dalla sua mera presenza, ché, in tal caso, esse ne sarebbero modificate e voi verreste meno al vostro assunto, secondo cui esse sono permanenti.

[63] Le anime, inoltre (per noi, come per voi) non sono il sostrato delle facoltà di conoscere ed agire, bensì queste facoltà stesse, ond'è che dire che quanto è velato son queste facoltà, tanto vale quanto annichilare la loro stessa essenza [19].

[64-65] Un velame, inoltre, sottrae la visibilità all'oggetto ma non modifica la sua natura, così come accade di un vaso o di un panno [20]. Né la conoscenza può d'altro lato essere velata. Come può poi tale velame non essere conosciuto dalla

17. La maculazione.
18. Vedi sotto, 68.
19. Vedi sopra, I, 158; IX, 71*b*-75*a*.
20. Vedi sopra, IX, 71*b*-75*a*.

conoscenza, che è, in tal caso, la cosa da velare? E se è conosciuto, davvero allora che esso è un velame soltanto di nome!

[66] Oltre a ciò, il Signore che, secondo voi, è il neutralizzatore della potenza paralizzatrice di essa maculazione è libero o non libero (in tale suo agire)? Se egli è indipendente, la risposta l'abbiamo già data [21].

[67] « Ma (voi forse direte) la volontà del Signore dipende, nel suo agire, dallo stato di equilibrio dei karma (*karmasāmya*) ». Ma dite un poco, che cos'è di grazia quest'equilibrio? Ed in che consiste?

[68-69] « Nell'avvicendarsi delle fruizioni (sento già che direte), grazie ad esso, accade che alcuna volta due azioni (*karma*) si oppongono nel frutto e, di conseguenza, si immobilizzano, opposte, l'una coll'altra. L'equilibrio di cui si fa qui questione non è altro che questo. Il Dio spia, nella sua onniscenza, questa particella di tempo, e, avvedutosene, paralizza la maculazione. La realtà di questo tempo è provata dalla assenza dei sentimenti di piacere, dolore, etc. ».

[69-72] Questa concezione (io rispondo) non sta in piedi. Le varie azioni (*karma*), pure o miste [22], danno i loro rispettivi frutti l'una dopo l'altra. Tale reciproco ostruirsi non ha perciò alcun senso. E del resto, anche se si ostruissero, dovrebbe logicamente cessare di agire anche (il *karma* dispensatore di) nascita e di vita (*jātyayuḥ*), sicché, in conseguenza, il corpo verrebbe meno. « Ma (voi forse direte) contrastate son solo le azioni dispensatrici di fruizioni ». Ma che? Se il Signore paralizza la maculazione, sussistendo le azioni dispensatrici di nascita e morte, che cosa mai, di grazia avrebbe Egli da temere dalle azioni dispensatrici di fruizioni?

[73-75] Centinaia di volte, inoltre, si è spettatori o attori di stati di coscienza privi di piacere o dolore, senza che, perloppiù, si sia pervasi dal succo della devozione [23]. Non

21. Vedi sopra, 56*b*.

22. Il karma puro è quello buono o cattivo, ed il misto quello che ha sì dell'uno come dell'altro.

23. La devozione è il primo segno di una caduta di potenza (J). Vedi *MV*, 2, 14.

solo: quando tu dici che il Signore, per arrestare la maculazione, guarda all'efficacia di uno speciale spazio di tempo (*kālamāhātmyam*), devi anche dire quale sia la natura di questo tempo. Ora le fruizioni, il karma e le anime sono tutte e tre senza principio e quindi, nel corso delle loro fruizioni, si trovano in una situazione temporale assolutamente identica. Tale diversa situazione temporale potrebbe esservi soltanto se uno dei tre detti elementi avesse principio, ché allora potrebbe dirsi, circa questa o quell'anima, che una ha fruito per un evo (*kalpa*), un'altra per due, e, in base a tale susseguirsi di fruizioni, immaginare il detto stato di equilibrio karmico.

[77*b*-81] Di questo stesso argomento[24] ci si può valere, io penso, per dimostrare che quanto immaginano alcuni, come, cioè la causa della varietà del mondo sia il karma, non ha fondamento alcuno. Tutte le particole, velate della maculazione che è senza principio e naturate di conoscenza e d'azione, sono in effetto simili l'un l'altra, e, in quanto tali, non possono assumere vari continui karmici, diversi gli uni dagli altri. Se poi tu dici che la causa della varietà del mondo è la smania di fruizioni, come e donde, io ti farei osservare, potrà essa differire (da anima ad anima)? « Ma (parmi già che tu dica) a causa della varietà delle impressioni karmiche ». Orbene, vediamo allora donde proviene questa varietà. Se tu dici che essa è un'espressione del potere della necessità e dell'attaccamento, la stessa obiezione può ripetersi rispetto ad essi. Proviene essa dalla volontà del Signore? Ma la volontà del Signore, se è indipendente, non può essere causa di differenziazione[25].

[82-84] « Ma (tu forse dirai) la varietà di questo mondo è giustificata dal solo esserci del karma, il quale è senza principio, senza bisogno d'altre argomentazioni, sì che basta, dunque, con quest'inutile maculazione! Il karma infatti non appare finché māyā[26] non comincia ad esercitare la sua

24. Dell'essere il karma, etc., privi di principio (J).
25. Vedi sopra, 56 (nota 16).
26. La maculazione māyica.

attività sulle anime. Tale apparire del karma non è senza causa e da esso s'inferisce perciò la maculazione. Ora se come causa di tale karma creato (*kalpita*), prodotto da māyā, si immagina il karma senza principio, si può benissimo fare a meno della maculazione».

[85-87] Se si ammette, con voi, che la maculazione non esiste, i vari karma, succedentesi e sempre diversi non saranno più ripartiti (in karma fonte di liberazione e fonte di fruizioni). La continua diversità e varietà di essi farà poi sì che i due karma uguali ed equipollenti (da voi vagheggiati) non potranno mai verificarsi – né in principio, né nel mezzo e neppure nel futuro. Il succedersi del legame, della liberazione, etc., è, in tal guisa, divelto dalle radici. (Il nostro e vostro) assunto è infatti che dalla nescienza proviene il legame e dalla conoscenza la liberazione.

[88] Anche ammettendo poi che queste due azioni (*karma*), ad un certo punto, si oppongano nel frutto e si immobilizzino l'una coll'altra, non si vede perché, nell'intervallo, non possa risvegliarsi una terza azione (*karma*). E perché poi, di grazia, durante tale mera opposizione, dovrebbe verificarsi una caduta della potenza di Śiva?

[89-90*a*] Se queste due azioni stanno, in un determinato momento, inattive, esse dovrebbero essere tali anche dopo, in quanto che l'opposizione non cessa.

[90*b*-92*a*] Qualora poi si ammetta che esse non solo non fruttificano, ma che, in colui che le sperimenta, paralizzano, giunto il momento, anche le altre azioni, allora, qualora tale loro effetto fosse permanente [27], si verificherebbe la morte del corpo, e di conseguenza la liberazione, per cui l'ammissione d'una caduta di potenza non avrebbe più senso alcuno.

[92*b*-93*a*] Se d'altra parte si ammette che le altre azioni fruttificano in un momento futuro, susseguentemente alla unione con tali due azioni inattive, perché mai, io dico, esse non fruttificano subito? [28]

27. Nel caso che esse paralizzassero permanentemente le altre azioni.
28. Qual è, in altre parole, la causa di questa dilazione?

[93*b*-94*a*] « Ma (tu forse dirai) queste due azioni stesse, cessata l'opposizione, fruttificano in un momento futuro ». Ma (io ti rispondo) la cessazione di tale loro opporsi da che cosa è provocata?

[94*b*-95*a*] Tale stato di equilibrio fra le due dette azioni è poi privo, in sé, d'ogni gradazione (*tāratamya*), al contrario della volontà di Śiva. Tale mancanza di gradazione dovrebbe quindi essere anche nel suo supposto prodotto, la caduta di potenza.

[95*b*-96] Da che nascerebbe poi, di grazia, l'oscurazione? Non certo dal detto stato di equilibrio, le cui fruizioni son limitate alla caduta della potenza. Se, voi dite, la causa di essa è la volontà del Signore, tale affermazione cade sotto le precedenti obiezioni.

[97] Le varie cause che, secondo questa o quella scuola, muovono la volontà del Signore [29], son da questa nostra argomentazione tutte quante confutate – confutate, dico, pensando come esse non possono logicamente essere né senza causa, né permanenti, né impermanenti, etc. [30].

[98-100*a*] Tutte le varie cause da cui, da questo o da quello, è fatta dipendere la volontà del Signore – il distacco delle cose del mondo, il disgusto per le fruizioni, l'osservanza di certi particolari doveri religiosi, la visione isolante, l'attaccamento ai buoni, l'adorazione di Parameśvara, etc., il continuo esercitarsi, il sopraggiungere d'una calamità e la disamina di essa, taluni segni caratteristici che appariscono nel corpo, la venerazione delle scritture, un insieme di fruizioni in tutta la sua pienezza, la conoscenza del Signore – trovano (così) implicita confutazione negli argomenti precedenti.

[100*b*-101*a*] Fra la caduta di potenza e tali sue supposte cause, singolarmente o globalmente considerate, non v'è infatti alcun rapporto necessario di concomitanza, la natura di talune di esse si confonde con quella di altre [31], e tutto il ragionamento è infine logicamente insostenibile.

29. Determinano, cioè, la caduta di potenza.

30. Vedi sopra, 54 segg.

31. Nel caso, p. es., del distacco dalle cose del mondo (*vairāgya*) e del disgusto delle fruizioni (*bhogavairasya*).

[101*b*] Noi perciò non riusciamo ad intendere come si svolgono, secondo voi, le cadute di potenza.

2a.

LA VERA NATURA DELLA MACULAZIONE

[102] Ecco così come l'ho raccolta dalla bocca di Śambhunātha, la grande erba medicinale delle scritture, che ci guarisce dallo stordimento provocato dal veleno dell'errore.

[103-105] Il Dio, materiato di libera coscienza, essenziato di luce, divertendosi a nascondere, per sua propria natura [32], il suo essere, si converte nelle particole, le quali sono molteplici. Egli stesso, in forza della sua libertà, lega qui il suo stesso sé, attraverso le azioni, essenziate di immaginarie (*kalpitākāra*) differenziazioni (*vikalpa*). E tutto ciò è stato già esposto in precedenza [33]. Tale infine il potere della sua libertà che Egli, sebbene tramutatosi in particola, ricupera poi di nuovo la sua natura in tutta la sua purezza.

[106-108] Né mi dite: « Perché tutto ciò si produce solo in date anime? » Nessun'anima infatti esiste, da poter essere oggetto di quest'obiezione. Ché se il Dio stesso si manifesta così e tal'è la sua natura – la natura, dico di Lui, la cui essenza consiste appunto in tale manifestarsi – (allora ogni obiezione cade). La natura propria delle cose è infatti inquestionabile. Imperocché, come disse l'autore di questa nostra linea spirituale, Somānanda nella sua Śivadṛṣṭi: « Śiva è ciò che egli è nella misura che compie le cinque operazioni. Tale l'attività propria della Sua natura. Che ragione v'è dunque di andar in cerca dei motivi che lo spingono ad agire in tal modo? [34] ».

[109] In un'anima (limitata), la cui luminosità essenziale è offuscata, la libera facoltà di agire (*svātantrya*) con cui essa si dirige verso i vari frutti da godere (non è quella di

32. Indipendentemente da ogni causa (J).
33. Vedi sopra, IX, 144*b*-146, etc., etc.
34. *Śdṛ*, I, 12*b*, 13*a*.

Śiva nella sua purezza ma di Śiva) diventato particola. Essa dipende infatti dal karma.

[110*b*-112*a*] La causa del karma e della maculazione è il desiderio d'oscurarsi, proprio del Signore. La loro esistenza non ha quindi principio nel tempo. L'oscurarsi d'una realtà piena, consiste nel diventare non piena, e questa non pienezza in una brama di riempirsi, mediante la realtà differenziata. Tale la ragione per cui la maculazione è una smania (*lolikā*) [35].

[112*b*-113] Senza di Śiva, puro ed essenziato di autonoma luce, nulla può logicamente esistere [36]. La causa della maculazione, etc., è perciò Maheśvara.

[113*b*] Nell'emissione, nella mansione e nel riassorbimento rimane così fermo che la volontà di Śiva ricorre, nel suo agire, a māyā, al karma ed alla maculazione. Quando invece Śiva s'illumina in qualcuno in tutta la sua pienezza, allora egli non dipende in tale suo agire, né dalla maculazione né dal karma, i quali concernono solo le particole. La maculazione, etc., causa dello stato di particola, come possono essere causa dell'abbandono di questo stesso stato? Questo stesso ragionamento permette di affermare che il Signore è, in tale operazione, indipendente (anche) da māyā.

[116*b*-117*a*] La causa della grazia è dunque Śiva stesso, puro, essenziato di autonoma luce. Il fatto che di tale illuminazione esistono vari gradi si deve anch'esso alla sua libertà soltanto.

[117*b*-120*a*] La caduta di potenza, la devozione a Śiva [37], in coloro che non aspirano a frutti [38], si verifica in completa indipendenza dalla famiglia, dalla nascita, dal corpo, dal karma, dall'età, dalla condotta, dalla ricchezza. La devozione, quando accompagnata dal desiderio di frutti, si verifica invece in dipendenza dal karma, etc. Tale la ragione per cui, mentre nei frutti di essa v'è varietà, questa nella liberazione è assente. Chi poi desideri insieme fruizioni e libe-

35. Vedi sopra, IX, 62-63.
36. Vedi p. es. sopra, VIII, 6.
37. Vedi *MV*, II, 13.
38. Coloro che aspirano alla liberazione (J).

razione, quanto alle prime dipende dal karma, a causa della varietà, e quanto alla seconda, ne è invece indipendente.

[120*b*-121] L'oscurazione concerne coloro che, sebbene non illuminati, si comportano tuttavia come se tali fossero, praticando mantra, etc., che poi abbandonano.

[121*a*-125*a*] Tutto ciò è stato esposto dal Beato stesso nel *Trikasāra*. « Il Dio si veste da sé [39] di molteplici forme, costituite dalla pietà e dall'empietà (*dharmādharma*), di là da ogni dubbio, giù dagli inferni fino al principio Śiva, e così pure da sé, grazie all'insieme delle potenze, si spoglia poi di esse. Da sé il Signore degli Dei lega, da sé libera, da sé si presenta come fruitore, da sé come conoscitore, da sé contempla (questo tutto), da sé assume l'aspetto di fruizione e di liberazione, da sé diventa Dea, da sé Signore, da sé la monosillabica [40]. (Tutte queste cose si trovano rispetto a Lui nello stesso rapporto) del calore rispetto al fuoco ».

[125*b*] Il concetto fondamentale di queste stanze è questo, che il Signore si manifesta in tutti questi modi in forza della sua libertà.

[126-127] « Gli uomini di poco senno (così è detto anche nel Niśākulatantra), la cui mente non è veramente purificata, son resi afflitti dalla mancanza di una corretta disamina della natura della maculazione e di māyā. Ma un granello di sabbia caduto su di un cristallo, lo rende, o mia diletta, forse impuro? O impuro l'etere una macchia turchina? L'idea che la maculazione (turbi la purezza del Signore) dev'essere dunque abbandonata ».

[128] Il venerabile Vidyādhipati così disse, anch'egli, nel *Pramāṇastotra*:

« *I dualisti* (gāhanika) *dicono che la caduta di potenza si verifica nell'istante in cui la fecondità della pietà e dell'empietà viene a cessare* [41]. *I compositori di inni in tuo onore e gli altri, sostenendo com'essa si svolga solo per tua propria volontà, proclamano la tua libertà, che da nulla dipende* ».

39. Cioè, indipendentemente da alcunché.
40. La dea Parā nella sua forma mantrica. Vedi sotto, XXX, 27-28*a*.
41. Costoro son dunque partigiani della teoria del *karmasāmya*, su di cui vedi sopra, 67 segg.

3.
LE VARIE SPECIE DELLE CADUTE DI POTENZA (*ŚAKTIVICITRATĀ*)

a) *Le cadute di potenza forti.*

[129*b*-130*a*] La caduta di potenza si divide in tre gradazioni, violenta, mezzana e debole, ognuna delle quali si divide a sua volta in tre.

[130*b*-131*a*] La caduta di potenza violenta-violenta somministra di per sé la liberazione, in seguito alla morte del corpo, la quale può essere immediata o dilazionata ad un altro momento, secondo il grado di intensità della caduta stessa.

[131*b*-133] La caduta di potenza violenta-mezzana elimina di per sé ogni ignoranza [42]. La conoscenza grazie a cui uno conosce il proprio sé, come fonte di legame e di liberazione, è la conoscenza intuitiva (*prātibham*), la grande conoscenza, la quale è indipendente da scritture e da maestri. Il maestro in cui la tenebra è stata dispersa dal chiarore di tale intuizione, disperde, come la luna, il buio ed il caldo [43], emettendo uno sguardo pregno di beatitudine.

[134*a*] Un tale maestro è chiamato «istruito» (*śiṣṭa*), in quanto che oggetto e soggetto d'azione allo stesso tempo [44]. Discepoli (*śiṣya*) son invece coloro che di lui si giovano.

[134*b*-136] (Un maestro) così istruito in tutte le scienze – le tradizioni, la grammatica, l'astronomia, il kula, etc. – è noto col nome di «autogenito» (*svayambhū*) [45], possessore, per intuizione, del senso di (tutte) le scritture, su di esse appoggiato [46]. Nessuna creatura è (in realtà) priva del fondamento su cui poggia l'istruzione (*śāsana*), (ossia l'intuizione) [47], sennonché di essa son specie infinite, dovute alla

42. Indipendentemente da scritture, maestri, etc. (J).
43. J spiega: attinenti ai discepoli.
44. Oggetto rispetto all'intuizione e soggetto perché non istruito da altri.
45. Vedi sotto, 147, 148 e XXIII, 7-10.
46. Vedi sopra, IV, 40*b*-41*a* (J).
47. L'intuizione, in altre parole, non è patrimonio esclusivo di questa o quella persona, ma in grado più o meno forte esiste in tutti.

sua maggior o minore intensità, secondo cioè che sia salda o vacillante. L'intuizione può richiedere (per diventare ben salda) il ragionamento, la scrittura, il maestro, la conversazione (coi savi), l'esercizio, etc.

[137-138] Un'intuizione vacillante (*kampamānam*) in alcuni diventa, in effetto, salda di per se stessa ed in altri richiede l'aiuto del ragionamento, etc., congiunti o separati. Quanto meno l'intuizione si giova di altri elementi, tanto più eccellente è il maestro che la possiede, dominatore del conoscere.

[139] Anche in chi abbia attinto infinite conoscenze da altri, la natura di Śiva (*śivatā*) è tuttavia presente con maggiore evidenza in ciò che egli sa in forza dell'intuizione [48].

[140] Nei riguardi di costui, che procede per via intuitiva, i vari gradi di regolare, etc., la consacrazione (*abhiṣecanam*), la linea spirituale, etc., ed il voto della sapienza, non son di utilità alcuna. (Un tale maestro) è infatti inspirato (*adhiṣṭhita*) (direttamente) dal primo savio, il grande Dio. L'inspirazione del Dio, cui sono ordinate le varie cerimonie purificatorie [49], egli la possiede (infatti) per sua propria natura (*svataḥ*). Un tale devoto (*sabhaktiḥ*) agli insegnamenti di Śiva è, come si dice, un iniziato dalle dee [50]. Secondo poi che la sua intuizione sia più o meno salda, anche costui è tenuto a celebrare i riti di purificazione [51], da sé, giovandosi del voto, dell'ascesi (*tapaḥ*), della recitazione, etc., o coll'aiuto di un maestro [52].

[143*b*-144] Nel *Vājasineyatantra* è stato infatti detto, dopo le (due stanze) che iniziano colle parole « asperga da sé il suo corpo » e terminano dicendo « tutto il mondo ha come fondamento la mente », è stato detto, dico: « egli è consacrato maestro (*abhiṣikta*) [53] in tal guisa, non attraverso l'acqua contenuta in un vaso esteriore ».

48. Vedi sopra, IV, 70*b*-73 (J).
49. Tra cui l'iniziazione.
50. Vedi sopra, IV, 42*b*, 43*a*.
51. L'iniziazione, etc., che lo purificano.
52. Vedi sopra, IV, 51-53.
53. Lett. « asperso ».

[145] Tutto ciò è stato esposto dal Signore anche nel Sarvavīratantra e nel Brahmayāmalatantra [54]. Ma diffondiamoci piuttosto ancora un poco sull'argomento.

[146] V'è così qualcosa in qualcuno che il conoscere intuitivo non conduca a perfezione? O che Patañjali stesso non ha forse detto « Oppure, in forza dell'intuizione (lo yoghin discerne il tutto)? » [55].

[147-148] Tale maestro intuitivo, secondo taluni, è buono per chi aspira alla liberazione (*akāma*) [56] e non per chi desidera fruizioni, le quali essendo generate da un complesso (di cause) (*sāmagrī*), richiedono piuttosto un maestro che abbia sottostato ai vari riti di purificazione (*saṃskṛta*). La produzione di questo o quel risultato non sfugge al potere della necessità, che ivi anzi si spiega in tutta la sua evidenza. Buoni risultati può dunque darli solo un maestro che sia stato (regolarmente) consacrato (*abhiṣikta*) e che abbia (puntualmente) osservato il voto della sapienza [57].

[149-151*a*] I nostri maestri, conoscenti a fondo della verità – Somānanda, Kalyāṇa, Bhavabhūti, etc. – dicono che ciò non è vero. Infatti nel commento alla Parā Trīśikā questi savi hanno detto [58]: « Il conoscere spontaneo (*saṃsiddhikam*) è detto essere la gemma che manda ad effetto i desideri. La conoscenza mendicata cui si ricorre in assenza di esso ha, come fine, quello di manifestarlo ».

[151*b*-154] « Colui che conosce così secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al nirvāṇa, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera » [59].

« Chi, pur non avendo visto il maṇḍala sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo

54. I passi relativi son stati citati sopra, IV, 55-58.
55. *YS*, III, 33.
56. Lett.: « per chi non ha desideri ».
57. Tale concezione è come vedremo criticata da Abhinavagupta anche sotto, XXIII, 7-10.
58. Passi di un commento di Somānanda alla *PT* son citati tre volte da Abhinavagupta nel suo *PTV*, pp. 16, 52, 59. Di Kalyāṇa e Bhavabhūti nulla sappiamo.
59. *PT*, 25.

yoga, è un iniziato [60]... non conoscente dei riti (diventa) conoscente dei riti sacrificali » [61].

Queste ed altre affermazioni del Signore, che leggiamo nella Parā Trīśikā, dimostrano chiaramente come l'essenza dei vari riti di purificazione, quali l'iniziazione, etc., sia il conoscere.

[155] Il rituale iniziatico, etc., è semplicemente un mezzo ordinato alla manifestazione della conoscenza in chi non la possiede. Ma ciò per ora può bastare: torneremo a parlarne più in là, a lungo a tempo opportuno [62].

[156] Gli altri fondamenti (*pramāṇa*) della conoscenza, quali il maestro, la scrittura, etc., hanno semplicemente un valore strumentale. L'intuizione soltanto è infatti in grado, come la vacca dell'abbondanza, di mandare ad effetto tutti i desideri.

[157] La realtà (*rūpam*) non strumentale (*nirupāyam*) e non successiva (che si illumina) attraverso la successiva applicazione dei mezzi, tale la suprema realtà, certificata in ogni scrittura.

[158] Quel maestro poi che sia bello di ambedue le sorta di purificazioni, quella intuitiva e quella esteriore, non essendo dipendente da alcuno (*ananyopakāryatvat*) [63], è detto essere (Bhairava) in persona, il dispensatore d'ogni bene.

[159] Mentre in alcuni quest'intuizione è fonte della propria liberazione soltanto, in altri essa è dotata di potere liberatore nei riguardi d'ogni sorta di creature – vieppiù e vieppiù luminosa, così come una lucciola, un gioiello, una stella, la luna, il sole.

[160] Colui, dunque [64], che per sviluppare tale coscienza intuitiva si dedichi allo studio di questa nostra opera diventa un vero maestro. La verità non è vanteria [65].

60. *PT*, 18*b*-19*a*.
61. *PT*, 20*b*.
62. Dal cap. XV in poi.
63. O forse meglio: « non essendo stato formato da alcuno », se pure non si vuol sciogliere il composto in *ananyena anyena copakāryatvāt*, « non essendo ed essendo stato formato da altri al tempo stesso ». J rimanda, per il concetto, a IV, 76*b*-77*a*.
64. Per il fatto che dell'intuizione sono più gradi (J). Anche un mezzo estrinseco, come, p. es., lo studio delle scritture, etc., può servire ad affinare la conoscenza intuitiva.
65. Vedi sopra, I, 284*b*-286*a* (J).

[161] La maggior parte (dei discepoli), dipendenti da altri e di ciò consapevoli, han scarsa facoltà d'intuizione, e, come tali, senza le parole altrui, non conoscono (alcunché), colpa la debolezza della loro caduta di potenza.

[162-163*a*] Tutto ciò è stato esposto chiaramente in varie scritture. Nel *Kiraṇatantra*, p. es., è detto che la conoscenza nasce dal maestro, dalle scritture o da se stessa [66], e che come alcuni sono idonei alla conoscenza, così altri sono idonei alla disciplina (*caryā*) [67].

[163*b*-164*a*] Una diffusa esposizione di quest'argomento che trascrivo qui per intero può leggersi nel Nandiśikhātantra, in forma di domanda e risposta.

[164*b*-165] « Śiva è inesprimibile (*anirdeśya*). Ora dimmi, ti prego, quale mezzo esiste nei suoi riguardi ». A questa domanda della Dea, Śiva rispose: « Il mezzo per arrivare a Lui è la discriminazione (*viveka*) soltanto. Essa permette infatti di fuggire ciò che è da fuggire e somministra, o dea dalle belle anche, la conoscenza intuitiva (*prātibham*), suprema. Quando è congiunto coll'intuizione, allora uno è liberato ed in grado di liberare, come quello la cui maculazione di māyā è stata distrutta da una caduta della suprema potenza » [165*a*-167*a*]. – « Ma com'è che mentre prima dicevi che la liberazione deriva dall'iniziazione, ora dici che essa deriva dalla conoscenza intuitiva? » A questa domanda della Dea, il Signore rispose così: « Una creatura, o diletta, può essere liberata sia in virtù dell'iniziazione, sia in virtù dell'intuizione. La differenza fra esse due è questa, che mentre l'iniziazione, da cui procede, per chi è legato, la liberazione dai suoi legami, è dipendente dal maestro, l'intuizione, la quale somministra lo stato di "isolato" (*kevalībhāva*) consiste nella sua stessa intima natura. Chi è isolato – isolato colla suprema realtà – è di necessità un liberato » [167*b*-170*a*]. – « Tu hai detto che esistono tre princìpi, l'Uomo, la Potenza e Śiva. L'uomo è il legato, la potenza è, di tale legame, lo strumento, in contatto (naturalmente) coll'agente, Śiva è

66. Vedi sopra, IV, 41*b*, 78*b*, 79*a*.
67. *Kiraṇat.*, I, VI, 7-8.

l'agente. Ciò in base ai maestri ed alle scritture tutto quello che può interessare la particola. Vediamo ora qual è quella realtà a tutte superiore che tu hai detto essere manifestata dalla discriminazione. In che modo, di grazia, si verifica tale discriminazione? E qual è, o Dio degli Dei, l'oggetto di essa? » [170*b*-172]. – Così interrogato dalla Dea, Śiva, il primo maestro (*ādiguruḥ*), rispose in questa forma: « Questi tre princìpi, Śiva, etc., rivelati dalle scritture e dai maestri, diventano, certificati (*siddha*) da queste domande e risposte, diventano, dico, materia di intuizione. Infatti, la cosiddetta conoscenza intuitiva non è altro che l'intimo essere di colui i cui legami son recisi dalla spada dell'iniziazione ed è purificato dalla meditazione (*bhāvanābhāvita*), quest'intimo essere che si è così espanso. L'intuizione diventa chiara e brillante per opera dei maestri e delle scritture, così come un fuoco nascosto sotto la cenere (per opera del vento). A quel modo che un seme, seminato ed innaffiato a tempo opportuno, si sviluppa, così il conoscere intuitivo diventa chiaro e brillante grazie allo yoga, ai sacrifici ed alle recitazioni, insegnate dal maestro. Quando questa discriminazione extransensoria entra in azione, risplende allora da sé la conoscenza intuitiva delle anime decadute, del legame e del signore (*paśupāśa-pati*) [173-177]. Una volta che tale conoscenza intuitiva sia sorta, o dea dal bel volto, bisogna avere l'accortezza di abbandonare, basandosi pur sempre sulla mente, ogni altra conoscenza sensoria, dipendente da altrui, sia essa vocale, oculare o uditiva, così come di giorno si abbandona una lampada. In colui in cui si sia manifestata tale discriminazione la coscienza si dirige sui vari oggetti dei sensi arricchita di poteri straordinari, quali la teleudizione, etc. la trafissione per opera di mantra [68], etc., (varie) attività lusorie [69], ingrandimento (a dismisura, etc.). L'inverarsi di una discriminazione che abbraccia tutte le cose, fa infine sì che costui divenga alieno da ogni cosa, disgustato delle (dette) attività lusorie, unicamente assorto nella natura di Śiva. Tale, in-

68. Vedi sotto, XXIX, 236 segg.
69. P. es., quella di entrare in un corpo altrui (J).

somma, o dea dalle belle anche, il potere meraviglioso di quest'intuizione, ché Śiva egli lo vede dentro e di fuori, onnipresente, così come la propria immagine riflessa in uno specchio [178-182*a*]. Ben consapevole della natura di ciò che è da fuggire o da eleggere, egli è allora tutto immerso nella contemplazione della propria coscienza. Tutte le varie perfezioni servono a infonder fiducia negli altri, i quali pensano che coloro che son divenuti qui perfetti, alla fine del corpo si liberano. La liberazione in vita è detta invece esser provocata da una salda concentrazione sulla suprema realtà. Tali le caratteristiche di questa speciale forma di conoscenza, chiamata intuitiva. (Chi possiede la detta discriminazione è anche) in grado di eseguire, coll'esercizio, le operazioni di oscurazione e di grazia. Essendo infine indifferente alle perfezioni, egli è liberato lui stesso e liberatore degli altri [182*b*-185]. – La particola vive e soffre nella trasmigrazione, in quanto che legata dagli elementi grossi, dai sensi, etc. Essa, una volta congiunta coll'intuizione, si tramuta nel cosiddetto principio potenza, penetrata dalla quale [70] diventa Śiva stesso, liberata dall'oceano dell'esistenza fenomenica». – «La conoscenza indotta dal maestro è stata da te detta sensoria, quella nata dalla discriminazione, ultrasensoria e provocata dalla mente (*buddhi*) ad un tempo. In che modo, dunque, può essere essa ultrasensoria?» – A questa domanda della Dea, il Beato rispose con queste parole: «Il senso interno e la mente sono organi di senso a causa dell'impressione di mera insenzienza che li pervade. Ora, quand'essa è recisa grazie alla discriminazione, si invera Śiva in tutta la sua luce. L'esser le cose separate l'une dalle altre è detta essere (semplicemente) un'impressione (*saṃskāra*). Ora il senso interno e la mente, essendoci questa certa altra causa, ossia la discriminazione, non son due cause separate, bensì alimentate dalla potenza del Signore. Senza senso interno e mente, non v'è, o diletta, ottenimento di conoscenza. (Essi son dunque presenti), sennonché, a causa della natura suprema da essi assunta, si presentano allora in forma sottile, identici

70. Lett.: «penetrata da una caduta di essa».

al cosiddetto principio potenza [71] [186-191]. La discriminazione, per parte sua, è chiamata, a causa della sua purezza, col nome di "gran ricettacolo". Il principio mente si presenta in tre modi, supremo, mezzano ed infimo, ed in un altro modo ancora, connesso colle varie perfezioni di rimpicciolirsi a volontà, etc. Esso, in quanto tale, è fattore di legame, un organo di senso insenziente». – «Ma se la liberazione proviene dalla conoscenza intuitiva, che ufficio mai svolge l'iniziazione rispetto al cielo di Śiva?» – Cui Śiva: «L'iniziazione serve a recidere i legami che avvincono coloro che son privi di conoscenza – insipienti, donne, fanciulli –, i quali, in virtù appunto di questa recisione, si liberano e risvegliano nel cielo di Śiva. L'iniziazione, o graziosa, è quindi per loro causa (di liberazione). L'iniziazione, precisamente, li libera dai legami, per cui a causa della purità che ne consegue, sorge in essi (il conoscere intuitivo) nato dalla discriminazione» [191-195].

[196] Quest'opera è stata da noi letteralmente trascritta, con la speranza che questa conferma delle parole di Śiva giovi a consolidare, in tutta saldezza, il conoscere di coloro, i quali non son capaci di intendere da soli.

[197-198] «La conoscenza (così pure nel *Niśāṭanatantra*) è triplice, secondo che sia basata sul sé, sui maestri o sulle scritture. La più eccellente è quella che nasce da se stessa, la quale ci salva dall'oceano del pensiero differenziato (*vikalpa*). Grazie a questa conoscenza, l'incertezza (*śaṅkā*), la quale ha, come oggetto, i mantra, il sé, gli elementi, le sostanze, il (karma) divino, i princìpi, etc., e che nasce appunto da tale pensiero, l'incertezza, dico, si estingue».

[199-203] La stessa concezione è implicitamente espressa anche nel *Mālinīvijaya*. «In un certo tempo del sé, per una sua (speciale) inclinazione, può benissimo unirsi ad esso (delle potenze di Śiva anche) quella pacificata, dispensatrice di liberazione. Quest'unione fa sì che taluni si liberino immediatamente» [72]. Dopo queste parole, che si riferiscono alla

71. Senso e traduzione dubbi.
72. *MV*, I, 42, 43*a*.

caduta di potenza violenta-violenta, Egli dice poi così: « In altri viene (invece) a cessare lo stato di nescienza cui erano uniti. Questi è penetrato dalla potenza di Rudra. Chi è desideroso, per volontà di Śiva, di andare da un buon maestro, v'è (da Lui) condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni. Dopo esserselo propiziato e ricevuto da lui soddisfatto l'iniziazione di Śiva, va in Lui, o immediatamente o dopo determinate fruizioni, dopo la morte del corpo » [73].

[204-211] Il senso di queste quattro stanze è il seguente. Quel « certo tempo » (*kāla*) di cui qui si parla è una certa attività (*kalanā*) [74] del sé materiata di pensiero, diretta verso il nostro proprio essere. L'« inclinazione », menzionata subito dopo, è una disposizione favorevole all'identificazione con Śiva. L'obiezione perché ciò non sia accaduto prima ed accada adesso soltanto non ha fondamento alcuno. A prescindere da tale manifestarsi, non esiste infatti tempo alcuno (a sé stante). La potenza del tempo può sì manifestarsi, in forza della libertà (della coscienza), in forma (di tempo presente, passato o futuro), ma il suo potere non vale tuttavia ad infirmare (l'unità di) Śiva. « Ma (dirà qui alcuno) la grande potenza di Śiva è sempre congiunta colle anime (e non in un certo tempo soltanto) ». Verissimo (io rispondo), senonché essa è allora offuscatrice. Quella di cui si sta parlando è invece pacificata, illuminatrice della natura propria. Lo stato di differenziazione è infatti una perturbazione e l'unità pace. (La potenza di Śiva) si presenta perciò ora in questa, ora in quella forma. Colui che è unito a questa potenza pacificata, viene a partecipare della natura propria della potenza, ha ormai abbandonato lo stato di particola, diventa Śiva stesso, grazie al corroborarsi di questa potenza. Questa caduta di potenza può essere poi più o meno intensa, sì che la morte del corpo può o verificarsi sùbito o essere dilazionata nel tempo, o anche essere sostituita da uno

73. *MV*, I, 44, 45.

74. La parola *kāla*, come anche altrove, è fatta qui derivare dal tema *kal-*, sui cui sensi vedi sopra, III, 252*b*-253*a*, IV, 173*b*-175.

stato di (apparente insenzienza) non dissimile da quello di un pezzo di legno. La mente di colui che è compenetrato dalla detta grande potenza, in modo violento-violento ed è giunto così a perfezione, diventa (infatti) alieno da ogni sorta di attività mondane.

[212] Tanti e tali i versi, dedicati alla caduta di potenza violenta-violenta. Gli altri versi si riferiscono in parte alla caduta di potenza violenta-mezzana (ed in parte a quella violenta-debole).

[213-216] Essendo il cuore in stato di contrazione, la conoscenza propria dell'anima è in realtà una nescienza. Una volta però venuta a cessare la contrazione, la propria intima natura torna ad illuminarsi (in tutto il suo splendore). Nella specificazione, « penetrato dalla potenza di Rudra » sono impliciti (per sineddoche) i vari segni (da cui è caratterizzato chi è colpito da tale avvento di potenza), elencati nello stesso *Mālinīvijaya* [75], quanto a dire, in ordine di successione, una devozione fermissima a Rudra, la realizzazione dei mantra, il dominio su tutte le creature, il felice esito d'ogni impresa, il dono della poesia, una (perfetta) conoscenza del significato di tutte le scritture. Secondo l'intensità della caduta di potenza, questi segni possono in lui essere presenti tutti insieme, collettivamente, o solo in parte. Non solo. Taluni di essi, come il savio può ben vedere, sono specialmente importanti riguardo alla liberazione [76], altri rispetto alle fruizioni [77].

[217] I versi che toccano la caduta di potenza forte-mezzana terminano colla parola *sa* [78]. Gli altri concernono la caduta di potenza forte-debole.

[218-222*a*] In forza di una caduta di potenza violenta-debole, nasce, in chi da essa è colpito, nasce, dico, per volontà di Śiva, il desiderio di andare da un buon maestro. Le caratteristiche di costui sono anch'esse elencate nel *Māli-*

75. *MV*, II, 13-16.
76. P. es. la devozione (J).
77. P. es. la realizzazione dei mantra (J).
78. Nella traduzione, coll'espressione « potenza di Rudra ».

nīvijaya[79]. « Chi poi (così è stato infatti detto dal Signore), chi poi tutti questi princìpi li conosce, ognuno nella sua specifica natura, costui è detto essere un maestro, uguale a me, illustratore della forza dei mantra. Gli uomini son liberati dai peccati, compiuti non solo in questa nascita, ma nelle sette che l'han preceduta, sol che veduti, pensati o toccati da lui, con mente lieta. Le creature, poi, che stimolate da Śiva, son state da lui iniziate, dopo ottenuto i frutti desiderati vanno nel piano senza macchia ».

[222*b*-225*a*] « Qual è la vera realtà delle cose? E chi colui che la conosce? » Questo pensiero, sviluppatosi intuitivamente o per influsso di amici, fa sì che uno desideri di recarsi da un maestro. Ed il maestro, proprio per questo desiderio, vien da costui trovato: il quale maestro, secondo l'intensità di tale caduta di potenza, sarà tale per intuizione (*saṃsiddha*) o perché istruito e purificato da altri (*saṃskṛta*). Il primo, quello per intuizione, può, a sua volta, esser diventato tale o d'un sùbito o gradatamente, o totalmente o in parte. Queste ed altre le varie specie del maestro così ottenuto.

[225*b*-227*a*] L'iniziazione ottenuta da un tale maestro è materiata da conoscenza e somministrata immediatamente la liberazione. Grazie ad essa egli diventa incontanente identico a Śiva, vede ogni cosa secondo realtà ed è meritamente chiamato un liberato vivente. Anche il suo essere collegato col corpo, non è chiaramente ostacolo alcuno alla sua identità con Śiva.

[227*b*-229*a*] Di questa iniziazione vi sono poi più specie, nel senso che essa può essere determinata, singolarmente o collettivamente, da un'esposizione, da un incontro, da uno sguardo pietoso, da un testo sacro, da una trasmissione dall'osservazione di una (qualche) disciplina (esteriore) di là da ogni differenza (di nascita, etc.), dalla sostanza sacrificale[80], dal potere di mantra, di mudrā, etc., dall'azione rituale, dalla penetrazione in un soffio vitale interiore.

79. *MV*, II, 10-12.
80. Il *kuṇḍagolaka*. Vedi sotto, XXIX, 14-16 e nota; 22-24 e nota.

[229*b*-231*a*] Costui allora, pur permanendo nel corpo, è detto essere un liberato, ché, com'è detto nella *Ratnamālā* e nel *Gamatantra*: « Nel momento stesso in cui il maestro gli manifesta (la vera conoscenza) di là da ogni rappresentazione differenziata, il discepolo è immediatamente liberato e tutta la gran macchina si ferma » [81].

[231*b*-234*a*] Anche se, essendo (pur sempre) il corpo collegato col karma in via di fruttificazione, egli non è esente da sensazioni di piacere e di dolore, non deve tuttavia dubitare (di non esser perciò liberato), ché, com'è detto nel Gamaśāstra: « Il corpo è in verità occupato dalla nescienza (*avidyā*) [82], a causa del karma proveniente dalle precedenti nascite, e perciò anche coloro che possiedono la conoscenza, finché dura il corpo, son tuttavia legati ». Nel singolare « karma » sono implicite, legate, per dir così, in un volume, le tre specie di karma, dispensatrici della nascita, della durata della vita e delle fruizioni. L'espressione « in verità » (*hi*) tanto vale quanto « poiché », ed è correlativa di « perciò ».

[234*b*-235] Il maestro può celebrare, a favore del discepolo, (anche) l'iniziazione del nirvāṇa immediato, la quale separa immediatamente dalla vita [83]. Quest'iniziazione può essere, secondo i casi, eseguita mercé l'esercizio (continuato del soffio vitale), l'applicazione (*yukti* [84]), il trapasso [85], la trafissione (*vedha* [86]), la spinta (*ghaṭṭana* [87]), la fissazione (*rodha* [88]), l'oblazione, il potere di (speciali) mantra [89], il metodo della recisione dei cordoni [90].

[236] (Questo rito non può essere celebrato in tutti i casi) ma è soggetto ad una restrizione (*niyama*), nel senso

81. Vedi anche sotto, XXXVII, 29.
82. Cioè, da māyā (J).
83. Quest'iniziazione è discussa sotto nel cap. XIX. Le stt. 234*b*-239 sono un commento delle parole « va in Lui (Śiva)... dopo la morte del corpo » (vedi sopra, 203*b*).
84. Il cosiddetto « metodo della rete », esposto sotto, XXI, 25 segg. (J).
85. L'entrata in un corpo altrui (J).
86. Vedi sotto XXIX, 236 segg.
87. L'estromissione del soffio vitale (J).
88. La fissazione del soffio vitale nel canale di mezzo (J).
89. La cosiddetta *kālarātri*, etc. (J). Vedi sotto, XXX, 55*b*-57.
90. Vedi sotto, XVII, 65 segg.

che esso può essere eseguito solo in punto di morte e non altrimenti, in quanto che com'è stato già detto in precedenza [91], il karma in via di fruttificazione non è purificabile.

[237-238] Anche colui (in effetto) che è stato separato dai soffi vitali in virtù del potere dei mantra, anche costui, dico, non può fare a meno di fruire del suo residuo karmico. Tale la ragione per cui, se ci si vuole liberare speditamente, giova prima sopportare (ed esaurire) il karma restante concernente la nascita presente. Il karma soppresso è quello attinente a nascite future. L'iniziazione separatrice dai soffi vitali non deve essere quindi impartita, se non dopo accertato che il discepolo è veramente in punto di morte. L'unico frutto di essa sarebbe, altrimenti, una trasgressione dei precetti del Signore.

b) *Le cadute di potenza mezzane.*

[240-242*a*] Tali le tre specie di caduta di potenza violenta. Vediamo adesso quelle mezzane. La caduta di potenza mezzana-violenta è caratterizzata da questo, che l'individuo da essa colpito, sebbene abbia celebrato l'iniziazione, non possiede tuttavia ferma convinzione di essere identico a Śiva, e tale diventa solo alla morte del corpo. « Dopo stato, nel corpo, implicato dal dubbio pensiero discorsivo (*vikalpa*), (così è detto infatti nel *Niśisaṃcāratantra* e nel *Yogasaṃcāratantra*) egli diventa Śiva, alla morte del corpo ».

[242*b*-243*a*] L'individuo colpito da una caduta di potenza mezzana-mezzana desidera sì di ottenere Śiva, ma è anche bramoso di fruizioni, per cui diventa Śiva solo alla morte del corpo, dopo fruito le fruizioni cui è stato (dal maestro) congiunto.

[243*b*-244*a*] L'individuo colpito da una caduta di potenza mezzana-debole diventa Śiva solo dopo fruite, con un altro corpo, le varie fruizioni, concernenti questo o quel principio, cui in questa vita è stato unito (dal maestro).

[244*b*-245*a*] Anche nel caso delle cadute di potenza mezzane vi sono più gradazioni, nel senso che i loro effetti pos-

91. Vedi sopra, IX, 130*b*, 131*a*.

sono verificarsi più o meno presto, le fruizioni essere più o meno abbondanti, i vari corpi più o meno numerosi.

c) *Le cadute di potenza deboli.*

[245*b*-246*a*] Le cadute di potenza debole-forte, debole-mezzana e debole-debole, son caratterizzate da un desiderio di fruizioni via via più soverchievole. La mercé dei riti iniziatici, anche chi è colpito da esse si identifica tuttavia alla fine con Śiva.

d) *Altra interpretazione dei versi* 43*b*-44 *del cap. I del Mālinīvijaya* (*v. sopra,* 201*b segg.*).

[246*b*-247*a*] Secondo altri, i versi: « colui che desidera di andare da un buon maestro », etc., son da connettere coi precedenti e si riferiscono alla caduta di potenza violenta-mezzana.

[247*b*-250] Anche colui che è penetrato dall'intuizione, voglioso di trovare una conferma al suo conoscere, può desiderare di recarsi da un buon maestro, e, così desiderando, v'è condotto. Non tutti, indiscriminatamente, coloro che son penetrati dall'intuizione son condotti dalla potenza verso un buon maestro. Tale la ragione per cui dal Signore è stata qui aggiunta la specificazione « desideroso di andare », che altrimenti non avrebbe senso alcuno e sarebbe stato sufficiente dire: « Compenetrato dalla potenza di Rudra, è condotto da un buon maestro ». Perciò, piena la mente del conoscere nato dall'ottenuto discriminare [92], egli diventa desideroso di andare, per trovare una salda conferma (alla sua conoscenza) [93].

[251-253*a*] « Quando le particole (così è detto dal Signore nel *Nandiśikhātantra,* nella prima esade), quando le particole sono unite alla presunzione della loro identità con Śiva

92. Il conoscere intuitivo.

93. Secondo questa interpretazione, la st. 44 del cap. I del *MV* dovrebbe essere tradotta così: « Costui, compenetrato dalla potenza di Rudra, desideroso d'andarvi, per volontà di Śiva, è (da Lui) condotto da un buon maestro, affinché... », etc.

e sono allora liberate, proprio allora nasce in esse un desiderio diretto verso Śiva, il Dio [94], ché dal maestro sono iniziate » [95]. Non appena ottenuta la detta iniziazione – così si ricava da questi versi – esse hanno (definitivamente) compiuto quando dovevano compiere [96].

[253*b*] I versi « dopo esserselo propiziato » [97], etc. si riferiscono, secondo questa interpretazione, alla caduta di potenza violenta-debole.

4.

(CONCLUSIONE DELLE VARIE SPECIE DI CADUTA DI POTENZA E) DIMOSTRAZIONE DELLA LORO INDIPENDENZA (DA MĀYĀ) (*ANAPEKṢITVASIDDHIḤ*)

[254-256*a*] Tali le nove specie di caduta di potenza quali mi son state esposte da Śambhunātha. Essenzialmente [98], queste cadute di potenza si dividono in due categorie, superiore (*parama*) ed inferiore (*apara*). Quella superiore consiste nella stessa luce della coscienza in tutta la sua pienezza, astratta da ogni limitazione, e quella inferiore in questa stessa luce, parzialmente offuscata però da limitazioni. L'identità con Śiva è tuttavia dispensata, alla fine, anche da essa.

[256*b*-257*a*] Ambedue queste categorie son poi trascendenti all'attività del karma, il quale è operativo nell'interno di māyā, per cui, così stando le cose, le cadute di potenza, sono affatto indipendenti.

[257*b*-259*a*] I Rudra che risiedono dentro di māyā e quelli risiedenti sopra di essa, si identificano perciò con Bhairava automaticamente (*haṭhāt* [99]), all'esaurirsi degli uffici

94. Il maestro, considerato in identità con Śiva, etc. (J).
95. L'interpretazione data da Abhinavagupta a questi versi e che io ho cercato di riprodurre nella traduzione è apparentemente alquanto forzata.
96. Vedi sopra, 158, e IV, 76*b*-87*a*.
97. *MV*, I, 54*a*.
98. Lett. « L'essenza qui (cioè, di queste cadute, di potenza) che giova conoscere (*jñeya*), è questa », etc.
99. In forza di una caduta di potenza, indipendente dal karma, etc. (J).

cui erano assegnati. Coloro che non sono inquinati da māyā, e, come tali, indipendenti dal karma, etc., raggiungono infatti questa o quella perfezione[100] in virtù appunto di una caduta di potenza.

[259*b*-262*a*] « Ma (dirà qui alcuno) costoro raggiungono lo stato di mantra, etc., per virtù dei riti di adorazione, della recitazione, della contemplazione, dell'attaccamento a Śiva e via dicendo. Come dunque son essi indipendenti dal karma? » No (io rispondo) non è così. Cominciamo infatti coll'esaminare che cos'è che primamente li muove verso la recitazione, la contemplazione di Śiva, il quale è trascendente al detto karma, etc. Ora questo motore non può essere costituito né dall'equipollenza di due azioni (*karma*), né dal disgusto, né dalla maturazione della maculazione, etc., tutte cose che son state già da noi rifiutate. Se, d'altra parte, voi dite che esso è la volontà del Signore, ecco allora dimostrato che la causa (di tali perfezioni) non è altro che una caduta di potenza.

[262*b*-263] La recitazione, etc., stando così le cose[101], sono un'espressione della) potenza d'azione, non del karma. Il karma, nel significato comune della parola, è ciò che dispensa fruizioni limitate (*avara*) e nasconde la natura del fruitore. Noi, comechessia, non diamo peso ad un semplice nome.

[264] « Ma (voi forse direte) da che deriva allora questa brama di fruizione? » A questa domanda si è già risposto[102]. Parameśvara, il quale è libero, s'illumina, infatti, nelle varie forme del tutto, e, fenomenizzatosi quindi[103] nel legame dell'oscurazione, alimentando nella fruizione lo stato di soggetto fruitore si ricupera di nuovo nella sua natura essenziale, esente da karma, maculazione, etc.

[266-268*a*] « Questa potenza d'azione (così è stato detto), questa potenza d'azione di Śiva, nelle anime imprigionate imprigionatrice, una volta conosciuta è invece somministra-

100. Le varie fruizioni o la liberazione (J).
101. L'unica causa essendo la caduta di potenza (J).
102. Vedi sopra, 103-105.
103. Leggo con J *svātantryāt tat* per *svātantryāt tu* nel testo edito.

trice, immediatamente, di perfezione»[104]. Il cosiddetto karma, che rompe l'unità della natura propria, non è altro che la forza imprigionatrice di questa potenza d'azione. La perfezione di cui qui si parla è la percezione della nostra propria coscienza nella sua illimitatezza. Essa è qui, per dir così, la Prosperità stessa personificata, indefettibile, la libertà da cui procedono fruizioni e liberazione.

[268*b*-270*a*] Le varie forme di Viṣṇu, etc., assunte dal Dio son dovute ad un suo libero differenziarsi, e, come tali, a causa, dico, di tale differenziazione, son parte del piano di māyā. Le cadute di potenza, indubbiamente esistenti, connesse con tali forme (limitate) dànno perciò solo le fruizioni ad esse relative, ma non, alla fine, l'identificazione con Śiva (come le altre).

[270*b*-271*a*] A quel modo che un re, in forza della sua libertà, piove il suo favore su questo o quello, così, compenetrati della potenza del Signore, fan pure Viṣṇu e le altre divinità.

[271*b*-274*a*] Taluni quindi (*tataḥ*[105]) in virtù di una caduta di potenza appartenente al dominio di māyā, acquistano una visione isolante della materia e dell'anima, grazie a cui evadono dalla materia. Altri ancora, dopo speditamente ottenuto, in virtù di una più elevata caduta di potenza la visione isolante dell'anima e della forza, afferrano in un istante quella dell'anima e di māyā. Quest'ultimi, grazie alla totale cessazione del karma, il quale ha, come fondamento la forza, si convertono in «dispogliati per conoscenza». I precedenti sono invece soggetti al karma, a causa del permanere del suo fondamento[106].

[274*b*] Colui che ha superato la materia, non corre più il pericolo di trasmigrare dentro di essa, ma vien bensì emesso[107] da Ananteśvara nella regione inferiore a māyā[108].

[275*b*-276*a*] Colui che ha raggiunto lo stato di «dispogliato per conoscenza» ed in cui, come unica maculazione,

104. Kallaṭa, *SpK*, III, 16 (con qualche variante).
105. In quanto che le divinità predette hanno quest'unico potere (J).
106. Vedi sopra, IX, 184, 185.
107. Cioè, creato.
108. Vedi sopra, IX, 186, 187*a*.

ha l'ufficio assegnatogli, di regola diventa via via, per volere di Śiva [109], mantra, signore dei mantra, e via discorrendo [110].

[276*b*-279*a*] La caduta di potenza inviata dal Signore supremo [111] ci separa dalla maculazione della nescienza, ed è, come tale, illuminatrice della condizione di Śiva, la quale si illumina per virtù d'essa soltanto e di nessun'altra cosa. Tale la ragione per cui nello Svacchandatantra è stato detto che, di diverse teorie ve ne son trecentosessantatré che i viṣṇuiti son immersi nell'errore di māyā e che la conoscenza di Śiva soltanto somministra la condizione di Śiva [112].

[279*b*] La caduta di potenza di cui noi qui discutiamo è solo quella che somministra, alla fine, la condizione di Śiva. Ché altrimenti cosa v'è infatti che non sia presieduto dalla potenza di Śiva? [113]. I Viṣṇuiti, etc., son quindi privi di ogni idoneità (*adhikāra*) rispetto a questa nostra dottrina. Essi si alimentano, infatti, di differenziazione, e, come tali, son quanto più lontani si possa immaginare dalla non differenziazione.

[281*b*-283*a*] Anch'essi, tuttavia, in forza della libertà del Signore, possono dirigersi verso la condizione di Śiva. I riti di purificazione da eseguire nei loro riguardi, sono a questo proposito doppi, consistenti nell'« estrazione degli emblemi » (*liṅgoddhṛti* [114]) e nell'« iniziazione ». Un vaso, inquinato da un cattivo odore, viene, per eliminarlo, profumato con fiori. La purificazione da eseguire nei suoi riguardi è doppia, non così invece il procedimento (di cui ci si vale per purificare) un vaso già pulito.

[283*b*-284] Così, la caduta di potenza è così detta essere indipendente. Il *Mataṅgatantra*, il *Kiraṇāgama* [115], etc., debbono essere spiegati alla luce di questa nostra teoria. Se le

109. E non più, come prima, per comando di Ananta (J).
110. Vedi sopra, IX, 186, 187*a*.
111. Non così quella inviataci da Viṣṇu, etc. (J).
112. Vedi *SvT*, V, 680.
113. In un senso generico, tutto è presieduto dalla potenza di Śiva, Le cadute di potenza di cui qui si parla, sono, della potenza di Śiva. quell'aspetto speciale che dispensa alla fine la Śivitā.
114. Vedi sotto, XXII, *passim*.
115. Abhinavagupta, secondo J, si riferisce qui al *Mataṅgatantra* (il verso citato non figura nella parte edita del testo) ed al *Kiraṇatantra*., I, I, 21.

loro concezioni, non son qui esposte per iscritto, si deve solo al timore di appesantire troppo questa nostra opera.

[285] Questa stessa nostra concezione la ritroviamo anche nel Purāṇa [116], dove si dice che « la devozione nasce dal suo favore soltanto. Grazie ad essa, coloro la cui mente è immersa nella sua natura, raggiungono la perfezione suprema ».

[286-287*a*] La parola « soltanto » (*eva*) esclude la sua dipendenza dal karma, etc. Il favore è uno stato di limpidità (*nirmalībhāva*) e quindi di pienezza. Śiva risplende infatti da sé in tutta la sua pienezza insieme col detto sé limitato.

[287*b*-289] La devozione propria di un seguace di Viṣṇu, etc., il quale è privo di ogni contatto colla grande perfezione, ossia l'identità con Śiva, non deriva invece da Śiva nel suo isolamento. Anche se la causa di esso è pur sempre Śiva, essa non è però Śiva isolato, immacolato, bensì uno Śiva limitato dall'assunzione (di tali forme divine, Viṣṇu, etc.) dipendente dal karma e via dicendo. L'essenza (*jīvitam*) della frase, « grazie ad essa... raggiungono la perfezione suprema », è appunto questa che abbiamo detta.

[290-293] Questa nostra concezione è confortata anche dal maestro del nostro maestro, il venerabile Utpaladeva. « Nel momento della caduta di potenza (così egli), tu non fai mai, o Signore, conveniente (*prāptam*) esame alcuno. Oggi circa di me che cosa accade, che tanto indugi ad illuminarti? » [117] In questa stanza le parole « mai » e « conveniente » bene esprimono l'indipendenza, la difficile ottenibilità e l'assenza di parzialità del Signore circa le sue cadute di potenza. Nella seconda metà della stanza sono infine accennate le diverse specie (delle cadute di potenza), attraverso l'idea di un'interposta dilazione, più o meno lunga, etc.

[293*b*-295*a*] Quest'indipendenza è stata distesamente esposta anche dal venerabile Aniruddha, nella sua spiegazione del Mataṅgatantra, là dove si parla della potenza « dischiudi-

116. Non so a quale Purāṇa si riferisca qui Abhinavagupta. Questa stanza è citata da Abhinavagupta anche nel *MVV*, I, 697.

117. Utpaladeva, Stotra, XIII, 11. I primi due pāda di questa stanza son da Abhinavagupta citati anche nel *MVV*, I, 696*a*.

trice» (*unmīlinī*) del Signore [118]. «Quella potenza del Dio (così egli), che, essenziata dal dischiudere della propria intima natura, cade sin sugli esseri immobili (come le piante, etc.), non è dipendente da alcunché».

[295*b*-296*a*] Essendo così queste cadute di potenza di varie specie, di varie specie, secondo l'intensità di esse cadute, sono anche i soggetti (qualificati circa questa nostra dottrina, ossia) i «regolari», etc.

[296*b*] Taluni di essi, i cosiddetti «regolari», che hanno ottenuto soltanto una parte della natura di Rudra [119], si identificano con Śiva gradatamente, per suo favore, altri, i cosiddetti «figli spirituali» (*putraka*) che hanno, come legame, il mondo puro, speditamente [120] o immediatamente [121], ed altri ancora, gli «adepti» (*sādhaka*), dopo interposte fruizioni, lentamente o speditamente. Il maestro, dispensatore di fruizioni o di liberazione, è infine colui che ha finito di compiere quanto doveva, immerso nella natura (divina, che si esprime nelle) cinque operazioni. Questi quattro gradi di «regolare», etc., possono inverarsi dipendentemente o indipendentemente dalla loro regolare successione, tutti quanti o solo in parte: (chiara dimostrazione della) varietà delle cadute di potenza.

[300*b*-302] Una caduta di potenza graduale si ha quando uno, prima di arrivare al Trika, al cuore, passa via via attraverso lo sivaismo dualistico (*siddhānta*), le scuole di sinistra, quelle di destra, il Mata, il Kula ed il Kaula. Naturalmente v'è anche la possibilità di saltare alcune tappe intermedie, o anche di arrivare (al Trika) d'un sùbito, immediatamente. «Il maestro ben purificato dalle cinque iniziazioni (così è detto nel *Bhairavakulatantra*) arriva al Trika, saltando a piè pari sopra talune correnti inferiori» [122].

[303-306] La divisione delle scritture in superiori ed inferiori, secondo che basate sulla conoscenza, sulla disciplina,

118. Vedi *MT*, I, 4, 45.
119. Vedi sotto, XV.
120. Dopo la morte del corpo (J).
121. Sussistendo ancora il corpo (J).
122. Vedi sotto, XXII, 416, 42*a*.

etc. è stata esposta dal Signore nel Sarvācārahṛdaya, etc. « Il maestro consacrato (*abhiṣikta*) secondo il cammino di sinistra, conoscente della suprema realtà, deve tuttavia ricevere una nuova purificazione per accedere alla scuola di Bhairava. Per la scuola di Bhairava, per questo circolo dei soggetti conoscenti (*mātṛmaṇḍala*), i seguaci di Śiva, i Vaimala, i seguaci del Siddhānta, i Jaina ed i Kāruka [123] son tutti quanti anime imprigionate ». « I viṣṇuiti, coloro che si cospargono di cenere, etc. (così è detto anche nel Kulakālīvidhi) son specialmente sprovvisti di idoneità ».

[307-308] Non basta. Nello *Svacchandatantra* il Signore ha poi detto brevemente così: « Colui che si compiace d'altre scritture, non è dispensatore di perfezioni » [124]. Il maestro è infatti colui che è stato consacrato, passando attraverso i detti stadi di « regolare », etc. grazie (ad una caduta di) potenza. Che rapporto c'è così fra lui e i seguaci di Viṣṇu, etc.?

[309] Il maestro che sceglie la nostra conoscenza per finzione, distorto sapere e via dicendo, deve sottostare a riti di riparazione (*prāyaścittam*), e, come tale, è privo di ogni qualificazione (*adhikāra*) circa questa nostra scuola. Il discepolo che, voglioso di frutti, faccia dipendere da lui le perfezioni desiderate, sarà senza dubbio alcuno, tormentato nell'inferno, per aver seguitato un maestro soggetto a riti riparatori.

5.

LE VARIE SPECIE DELL'OSCURAZIONE (*TIROBHĀVAVICITRATĀ*)

[311] La congiunzione, effettuata da Śiva, del discepolo con un tale maestro è uno degli aspetti dell'oscurazione. La devozione che egli dimostra per questo maestro non è, insomma, indice d'una caduta di potenza (bensì) d'oscurazione.

123. I Vaimala ed i Kāruka sono due scuole scivaite.
124. *SvT*, I, 18.

[312-314*a*] Successivamente questa perversa condotta del maestro, attraverso vari (atti e parole), può tuttavia essere riconosciuta dal discepolo: il quale gli deve allora sottrarre la conoscenza [125], abbandonarlo, e dedicarsi al (vero) conoscere. A quel modo che un re prima toglie ad un ladro i beni maltolti e poi lo punisce, così il savio prima toglie al maestro seguace di Viṣṇu, etc., la conoscenza di Śiva (da lui empiamente insegnata e poi lo punisce).

[314*b*-316*a*] Costui, infatti, come dimostra il fatto che, pur avendo sufficientemente udito la conoscenza di Śiva, non abbandona tuttavia il suo stato di soggezione alla differenziazione, è saldamente occupato da Vāmā, imprigionato per eccellenza [126]. Essendo stato oscurato da Śiva, come può egli accedere al piano del Signore, dipendente da altro com'egli è [127], in forza della necessità?

[316*b*-317*a*] « Coloro che si compiacciono dei seguaci di Viṣṇu, etc. (così è detto anche nello *Svacchandatantra*) sono indotti in errore da māyā, presi dal desiderio di trovare la liberazione in ciò che liberazione non è » [128].

[317*b*-319*a*] Il seguace di Viṣṇu, etc., che confonda le scritture di Śiva colle proprie, diventa preda del dubbio, e le perde ambedue. Costui, trasgredendo le regole predicate dalla propria e dall'altrui dottrina, commette, in effetto una colpa (*pratyavāya*), ond'è che giova guardarsi da tale comportamento.

[319*b*-321*a*] « La conoscenza di Śiva (così è stato detto dal Signore anche nel *Gahvaratantra*), la conoscenza di Śiva non risplende in coloro che son dediti ad altre scritture ». Il seguace dello sivaismo dualistico (*siddhānta*) non è, in questo senso, qualificato per la scuola di sinistra, il seguace di questa per quella di destra, questi per il Mata, questi per il Kula, questi per il Kaula e questi per il Trika – bensì il contrario.

125. Del rito della sottrazione della conoscenza si parla sotto, XXIII, 50*b*-65. L'autorità principale circa questo rito è *MV*, XVIII, 58-66.
126. E merita quindi, tale essendo, di esser punito.
127. Cioè non libero « eteronomo ».
128. Cfr. *SvT*, X, 1141.

[321*b*-322*a*] Una realtà illimitata non può (in effetto) essere conosciuta da un maestro limitato, immerso in un'infinità (di delimitazioni estrinseche). Un maestro appartenente a una scuola superiore (illimitato e quindi) capace di ogni cosa è invece dotato di qualificazione circa le scuole inferiori.

[322*b*-323*a*] Il maestro appartenente a scuole più elevate, facendo entrare in contatto (le dottrine) inferiori colle sue proprie, le vivifica, e, così facendo, le rende fruttifiche, per cui è il più eccellente di tutti.

[323*b*-324*a*] Anche il seguace di dottrine inferiori è in grado, acceso da una conveniente caduta di potenza, di frequentare un tale maestro, un maestro, dico, che speditamente lo innalzi.

[324*b*-325*a*] A quel modo che chi sta in basso luogo non è qualificato (a dominare) un luogo elevato, accidentato da montagne, laghi, e via dicendo, così accade pure d'un maestro appartenente a scuole inferiori, circa il conoscere di quelle via via superiori.

[325*b*-326*a*] Quel maestro appartenente a scuole inferiori, che, nonostante sapendo (che vi son disponibili) maestri a lui superiori, eserciti tuttavia la sua professione (*adhikriyā*), viola i precetti della scrittura, ed è, come tale, degno vaso di castigo.

[326*b*] Le varie specie (di maestri) « gnostici » (*jñānin*) e yoghin [129] son determinate unicamente dalle cadute di potenza.

[327] La conoscenza è di tre specie. La prima consiste nell'erudizione (*śrutam*), la seconda, di cui son due varietà, nella riflessione (*cintā*) e la terza nella meditazione (*bhāvanā*). Quest'ultima solo è causa di liberazione, ed è, come tale, la più alta di tutte [130].

[328-329] In che modo di grazia, può uno effettuare l'estrazione (*uddhṛti*) dai princìpi (impuri) e la congiunzione (con Śiva) avviluppato o dispogliato, senza questa conoscenza

129. Leggo *jñāniyogi*° per *jñānayogyā*° (le « varie specie di maestri idonei alla conoscenza »), che mi sembra difficilmente sostenibile ed in contraddizione colle stt. seguenti.

130. La fonte scritturale di questa divisione è il *MV*, IV, 28 segg. Sulla *bhāvanā* vedi sopra, IV, 14.

suprema, consistente nella meditazione? Gli yoghin stessi, che abbiano ottenuto questa o quella perfezione attinente a questo o quel principio, sono in grado di congiungere col piano supremo – ossia Sadāśiva, etc. – soltanto nella misura che il loro conoscere sia stato ben esercitato.

[330] Le perfezioni attinenti a princìpi inferiori che egli può avere acquisito per opera dello yoga, non son mezzi nei riguardi della liberazione, né più né meno che una moglie o ricchezze.

[331] Colui infine che abbia raggiunto tutte le possibili perfezioni contenute nei sei cammini ed è così Sadāśiva stesso, come può di grazia abbassarsi, diventato maestro, a liberare di persona i mortali?

[332-333*a*] Tale la ragione per cui, dopo esaminato « gnostici » (*jñānin*) e yoghin, il Signore nel *Mālinīvijaya*, conclude dicendo: « poiché secondo i savi, dispensatore di liberazione, è soltanto colui che è in possesso d'un conoscere ben esercitato » [131]. Questa soltanto perciò la (vera) caratteristica del maestro, quella, dico, di possedere una conoscenza ben esercitata.

[333*b*-336] La divisione seguente, che li concerne e che qui espongo, mi è stata detta da Śambhunātha. Colui che tende alla conoscenza ed alla liberazione, deve scegliersi un maestro dal conoscere ben esercitato ed abbandonare chi tale non è, anche se da lui già scelto. Ché, com'è stato detto da Śiva: « A quel modo che, desiderosa di profumo, un'ape va di fiore in fiore, così un discepolo, desideroso di conoscenza, va di maestro in maestro. Se ha un maestro privo di potenza (*śaktihīna*), come può egli mai raggiungere liberazione e conoscenza? Divelte che siano o, Dea, le radici d'un albero, donde mai gli verranno fiori e frutti? » [132]

[337] Colui che pur avendo la fortuna (*lakṣmī*) di seguire un maestro superiore e di procedere così sempre più in alto, resta fermo nel piano inferiore in cui si trova, è, più d'ogni altro, percosso dal cielo. (*daivadagdhaka*).

131. *MV*, IV, 40*b*.
132. Il testo da cui provengono queste due stt. non è menzionato.

[338-339] Colui che desidera fruizioni, liberazione e conoscenza, deve scegliersi un maestro, che abbia insieme un conoscere ben esercitato e sia uno yoghin provetto (*yogasiddha*). Non essendoci poi un tale maestro, egli dovrà scegliersi, quanto alla conoscenza ed alla liberazione, un maestro «gnostico» (*jñānin*), e quanto alle fruizioni, un maestro yoghin, capace di fornirle.

[340] Meglio di un maestro yoghin, incapace di fornire i frutti desiderati ed atto solo ad insegnare i mezzi, è un maestro «gnostico», che insegni i mezzi e possa liberare ad un tempo.

[341-342] Se poi quest'ultimo maestro dotato di perfetta conoscenza, non si riesce ad ottenerlo, giova allora che il discepolo (desideroso di conoscenza) prenda, parte qua e parte là, le conoscenze desiderate, e così fatto, le componga in un tutto unico (*akhaṇḍamaṇḍala*). Per riempire la propria coscienza, occorre perciò seguitare innumerevoli maestri. Se fortunato (*dhanya*) [133], colui che è voglioso di conoscenza, questo maestro dotato di perfetto conoscere riesce però a trovarlo.

[343] Chi abbia riempiuto l'oceano del conoscere colle miste correnti di scritture e maestri molteplici, e colla sua pura intuizione, che mai non inonda dei suoi propri spruzzi?

[344-346*a*] «In me (così è stato detto dal venerabile Kallaṭa), in me che ho avuto molti maestri, da Tapana a Moṭaka, in me che son stato discepolo di tutti, non è povertà d'insegnamenti» [134]. Io stesso, proprio per questa ragione, ho frequentato, mosso dalla curiosità per le dottrine e le scritture inferiori, maestri d'ogni sorta, logici, vedici, buddhisti, jaina, viṣṇuiti, etc.

[346*b*-347*a*] Anche fra i maestri d'altre scuole v'è poi una gradazione, secondo l'eccellenza del loro conoscere, la quale è determinata dal genere di riti (*karma*) e di yoga che insegnano, proprio delle scuole ordinarie (*loka*) [135], di

133. Colpito, cioè, da una violenta caduta di potenza (J).
134. Stanza finale del commento di Kallaṭa alla sua *SpK*.
135. La *śruti* e la *smṛti* (J).

quelle concernenti il sé (*adhyātma*) [136], del cammino trascendente (*atimārga*) [137], etc.

[347*b*-348] Gli asceti (*muni*) Nārada, etc., che sono, nel *Mālinīvijaya*, coloro che interrogano, prima che le loro menti non si aprissero al desiderio della conoscenza, splendente come luna, del significato del Trika, furono via via seguaci di Viṣṇu, del Buddha, dello śivaismo dualistico e via dicendo.

[349-351*a*] Anche essendo i maestri in gran numero, non bisogna perciò esser mai presi da dubbi. L'infrazione menzionata (nelle scritture colle parole: « non bisogna aver contatti) con chi si compiace, insipiente, d'altri maestri e venera altre scritture », dev'essere intesa nel senso seguente, che cioè maestro è detto colui che è qualificato (all'insegnamento della) sua propria scrittura, ed « altro maestro » colui che non è ad esso qualificato.

[351*b*-353*a*] Come un sovrano che desideroso di riconquistare il suo territorio, ricorra al re dell'altro territorio, ove risiede, va incontro a certa rovina, così colui che, desiderando conoscenza e perfezioni via via superiori, ricorre a maestri via via inferiori, va incontro a rovina sicura.

[353*b*-355] Colui che, desideroso di perfezioni provenienti da scritture superiori, si compiace tuttavia di scritture soggette a māyā, va analogamente in rovina, ché, com'è stato detto nell'*Ānandatantra*: « Colui che, dopo eletto un (determinato) rito, prende a odiarlo in cuor suo (*bhāvataḥ*), e, rimanendo esso privo di frutti, ne elegge un altro, deperisce di giorno in giorno, per cuocere alla fine nell'inferno Raurava, etc. ».

[356] Chi poi desideroso di accedere ad un cammino sempre più alto, abbandona un maestro o una scrittura inferiore, è un fortunato, uno che è stato eccitato (*pronmukhīkṛta*) da una caduta di potenza.

[357] Tale la ragione per cui in queste nostre scritture i riti di purificazione son prescritti soltanto nei riguardi di

136. Il vedānta, etc. (J).
137. Il sāṃkhya, lo yoga di Patañjali, etc. (J).

coloro che non hanno confidenza negli argomenti delle scritture altrui.

[358] La nostra dottrina è perciò a tutte superiore. Degno di esser qui favorito e condotto sempre più in alto è infatti colui che da altre dottrine [138] è salito a questa, non chi da questa è caduto in altre.

[359-361] Questa la ragione per cui Brahmā, Viṣṇu, etc., che sono onniscienti (*sarvajña*) non hanno prescritto nelle loro scritture nessuna cerimonia d'estrazione degli emblemi, etc. Viṣṇu, etc. ben consapevoli (essendo onniscienti) come l'unica scrittura veramente verace sia quella di Śiva, l'hanno sì, questa verità insegnata a taluni, ma questi, a causa dell'offuscamento l'hanno fraintesa. Visto che tale soltanto (poteva essere) la loro dottrina, incapace di attingere la verità, Brahmā, Viṣṇu, etc., benché svegliati, si sono ad essa conformati nei loro insegnamenti.

Tali le cadute di potenza, da me qui discusse, in base al ragionamento ed alle scritture.

138. L'*anyatra* nel testo è, secondo me, un errore per *anyataḥ*. La prima parte della stanza può anche esser tradotta così: « La nostra dottrina è a tutte superiore anche per questo: degno... », etc.

Capitolo XIV

L'ESORDIO DELL'INIZIAZIONE

[1*a*] Dirò e discuterò qui adesso della natura dell'oscurazione.

1.

LA RIMOZIONE DELL'OSCURAZIONE (*TIROBHĀVAVYAPAGAMAḤ*)

[1*b*-5*a*] Parameśvara si manifesta per sua propria natura in due modi, in contatto colla necessità ed indipendentemente dalla necessità. Tale la ragione per cui si dice che è libero. In base alla necessità di azione (*karma*) e frutto, il Signore, precisamente, effettua le operazioni di emissione, mansione e riassorbimento nella loro forma intermedia. Quanto alla grande emissione, la quale contiene un numero infinito di emissioni e riassorbimenti, il Dio, il Signore unico e materiato del tutto, opera invece indipendentemente dalla necessità. Anche durante le emissioni e mansioni intermedie, egli non abbandona tuttavia la sua natura illimitata, sì che permane anche allora indipendente dalla necessità.

[5*b*-7*a*] Quand'Egli, oscurando se stesso in forza della necessità, sperimenta dolore, offuscamento, etc., si ha allora la successione di azione e di frutto. Quando invece si fa desideroso di manifestarsi come attorniato da dolore ed offuscamento, indipendenti dalla necessità karmica, Egli si dà allora, indipendente, alla oscurazione.

[7*b*-9*a*] A quel modo che in forza della libertà della luce, un uomo illuminato, può tuttavia agire come un illuce, così uno sprovveduto (*anuttīrṇa*) può agire come un avveduto. A quel modo poi che l'illuminato, pur agendo come un insipiente, odia tuttavia in cuor suo tale contegno, così l'insipiente odia il comportarsi dell'illuminato.

[9*b*] Questo stesso concetto fu espresso anche da Vidyādhipati nel suo *Pramāṇastotra*.

[10] « *Coloro che, dopo celebrato l'iniziazione secondo i dettami della tua scuola, son tuttavia irretiti da nozioni erronee, a causa dell'offuscamento* (moha), *costoro non son stati irraggiati dal Tuo sole. O che forse i loti si chiudono ai raggi del sole?* »

[11] « *Sebbene abbiano conosciuto quant'era da conoscere, sebbene locati nel piano del Creatore, coloro che abbandonano la tua via per vie inferiori, non son bene* (*stati da te illuminati*) *tutti occupati, perloppiù, dal falso conoscere, nato dalle idee dei portatori di emblemi, etc., simile ad una lampada alimentata con grasso di serpenti* ».

[12] « *Non è infatti bronzo che, ferito dal mercurio, ritorni di nuovo alla sua antica natura, non è uomo, che bevuta l'ambrosia, sia tormentato ancora dalla sete e dalla fame di essa* ». Così egli.

[13] Questo contegno degli illuminati [1], caratterizzato dai mantra, dalla disciplina, dall'adorazione, etc., attizzato dall'odio, brucia interiormente (l'insipiente che lo copia) – ché questo bruciare non è altro che il dubbio.

[14-15] L'essere costui in tal condizione, non si deve poi al potere del karma. Che cos'è infatti questo karma e da che è originato? Si vengono a ripetere nei suoi riguardi le medesime obiezioni di prima [2]. Ciò da cui costui è offuscato (*mohita*) non è altro, perciò, che la volontà del Signore, grazie a cui egli diventa volontariamente oggetto di dolori per infinito spazio di tempo.

[16] Anche in tal caso, a causa delle varie forme della volontà divina, v'è, pur di questo dolore, una divisione, secondo, cioè, riguardi questo mondo o l'altro, si svolga con lentezza o velocità.

[17] Coloro che sono accecati dal tempo e dal desiderio, gli abitanti della città di Pulastya ed altri ancora, son tutti ugualmente oscurati. Il dolore è da essi sperimentato anche nell'altro mondo.

1. Questa st. si riallaccia, sintatticamente, alle due precedenti 7*b*-9*a*. Le stanze 9*b*-12 costituiscono una sorta di parentesi.

2. Vedi sopra, XIII, 41*b* segg.

[18-19] Di oscurazione ve n'è poi anche un'altra, costituita da una trasgressione delle regole, ché, com'è stato detto da Parameśvara, nell'*Ānandagahvaratantra*, « a causa d'una trasgressione dalle regole, si diventa demoni carnivori per cent'anni ». Anche in tal caso, le cose possono svolgersi in più modi, secondo che tale oscurazione sia più o meno intensa.

[20-22] In forza poi della libertà del Signore, anche su colui che è così oscurato, può di nuovo piovere la grazia vuoi per virtù propria, vuoi grazie ad altri. Nel primo caso, costui si identifica con Śiva, dopo eseguiti, in virtù di questa nuova grazia, i riti di riparazione, etc., e convenientemente celebrato l'iniziazione, e via dicendo. Un oscurato poi, anche se morto (*paretāsuḥ*), può essere fatto segno di grazia da parte di una caduta di potenza e ricevere l'iniziazione, etc., per opera di parenti, amici, e maestri [3]. Tale il secondo caso.

[23] Anche in queste evenienze, la caduta di potenza grazie alla quale costui si identifica con Śiva può essere di varie specie, secondo che prenda più o meno tempo, etc.

2.

LA CONOSCENZA NELLA SUA PIENEZZA (*JÑĀNENA PARIPŪRṆATĀ*)

[24] Nelle cinque operazioni di emissione, mansione, riassorbimento, distruzione, oscurazione e grazia, il soggetto agente – cioè, Śiva stesso – non è così altro che la coscienza.

[25] Per lo yoghin che sa fermamente come egli stesso, nella sua pienezza e libertà, è l'autore delle cinque operazioni, l'adorazione, la recitazione, la contemplazione e lo yoga sono una realtà perenne, intramontabile.

[26] Ai prodigi della magia (*indrajāla*) non bisogna mai attaccarsi. Perfino le fruizioni sperimentate da Sadāśiva sono un legame per i sennati.

[27] La condizione di Śiva è quella di soggetto conoscente, la quale si identifica qui colla libertà (e quindi colla

3. Tale l'iniziazione d'un assente defunto, trattata nel cap. XXI.

condizione di soggetto agente). Questa è tuttavia diversa da quella di cui gode, per esempio, un tessitore, la quale non è la principale, ma si deve bensì all'influsso di essa.

[28-30] Consapevoli di ciò, occorre ben guardarsi da quest'idea frammentaria, perché mai, dico, se io son Śiva, l'universo non segue la mia volontà. Le cose, in realtà, seguirebbero la mia volontà, se ciò che splendesse nel mio io fosse Śiva, il Supremo Signore, ma, ahimè, non è Lui che vi splende, bensì il mio corpo, cosa creata [4]. Tale esperienza è propria solo di Śiva e questo corpo è stato creato così [5] da Te – ché, altrimenti, non sarebbe un corpo. L'obiezione precedente non ha dunque motivo di esistere.

[31-32*a*] « Quanti s'affaticano ad agitare i venti (così è detto anche nell'*Ūrmikaulatantra*, appartenente alla linea spirituale dei Perfetti), ad estromettere il soffio vitale, etc., quanti si dedicano vanamente a magie ingannevoli e via dicendo, han perduto il sentiero della suprema realtà ».

3.
L'INUTILITÀ DEL SUICIDIO
(*UTKRĀNTYANUPAYOGITVAM*)

[32*b*-33] L'uscita volontaria (dal corpo), con venerazione considerata dovechessia come un valido mezzo di liberazione, nelle scritture da noi seguite è trattata come un mezzo di fruizioni.

[33*b*-35*a*] « Se il Dio è onnipervadente, di' un poco dove andrai, una volta uscito? E se non è onnipervadente, sarà simile allora ad una cosa insenziente, come un vaso, etc. Del metodo dell'uscita volontaria si parla come di cosa che ha per oggetto (solo determinate) parti (del tutto), e, come tale, non può essere logicamente applicata al principio Śiva, il quale è privo di parti » [6].

4. Donde gli stadi di soggetto conoscente nel corpo, nella mente, nel soffio vitale, etc.

5. Insenziente, privo di conoscenza e d'azione (J).

6. Queste due stanze, secondo J, son tratte, come le stt. seguenti 31*b*-32*a*, dall'*Ūrmikaulatantra*.

[35*b*-36] A quel modo che il sé vien congiunto alla terra, all'acqua, al fuoco ed al vento mediante precipizi, acqua e digiuni, così attraverso l'uscita, esso vien congiunto all'etere. Giova perciò non far uscire il soffio vitale (*jīva*) per desiderio della suprema realtà.

[37-39] L'uscita volontaria del corpo, nella definizione che di essa fa il *Mālinīvijaya*, non è presentata come un mezzo di liberazione, bensì come un atto determinato dal desiderio di sfuggire alle fruizioni. Nulla osta, in effetto a questo, che qualora colui che abbia condotto a buon termine la recitazione, la contemplazione, etc., diventi disgustato delle fruizioni, liberamente o per una caduta di potenza, non abbandoni in tal modo il corpo. Anche coloro che, come Bhīṣma, etc., ebbero in dono la facoltà di scegliere l'ora della loro morte, lasciarono la vita nel momento in cui furono appieno disgustati delle fruizioni [7].

[40] Coloro il cui corpo è forte e resistente per opera dello yoga, dei mantra, dell'ambrosia, di sostanze eccellenti, etc., non possono abbandonarlo in altro modo, se non applicando il metodo anzidetto.

[41-42*a*] Questa concezione, che la maggior parte degli uomini stenta ad intendere, è stata esposta da Parameśvara stesso nel *Mālinīvijaya*, colle parole: « Considerando, oppure, tutte le fruizioni come difformi » e quanto segue [8].

[42*b*-45] L'insegnamento della nostra propria libera essenza di attori delle cinque operazioni dell'emissione, etc., questo e non altro, è così l'iniziazione capitale, dispensatrice di Śiva al discepolo. Ché, com'è detto nel *Niśisaṃcāratantra*: «Coloro la cui mente è priva di rappresentazioni differenziate il tutto lo vedono come pervaso dal fulgore bhairavico. Colui la cui mente è congiunta a rappresentazioni differenziate, ottiene invece Śiva dopo la morte del corpo, grazie

7. L'eroe Bhīṣma che ottenne dal padre la facoltà di scegliere l'ora della sua morte, attese, per lasciare la vita, che il Sole avesse passato l'equinozio vernale. La morte di Bhīṣma è narrata nel *MBh*, VI, 70.

8. *MV*, XVII, 25: « Considerando, oppure, tutte le fruizioni come difformi, abbandonato il proprio corpo, uno raggiunge il piano permanente ».

all'applicazione di riti iniziatici esteriori, etc., ed alle varie regole disciplinari. Chi è libero da rappresentazioni differenziate diventa invece un liberato vivente immediatamente, oggi stesso. Su di ciò non v'è dubbio».

[46] *Se qualche scintilla del fuoco della suprema realtà splende anche adesso, nonostante l'interposizione del pensiero discorsivo, che si identifica collo stesso groviglio delle radici del decrepito albero della trasmigrazione, se, dico, così accade, o che alla fine di esso, il fuoco della coscienza immacolata prorompera in tutto il suo splendore!*

L'esordio dell'iniziazione è stato così da noi esposto, in base alle scritture.

Capitolo XV

L'INIZIAZIONE ATTINENTE AI « REGOLARI »

[1] Passiamo adesso ad esporre il sacrificio ordinato al buon successo dell'iniziazione.

[1*b*-2*a*] L'iniziazione, a questo proposito, è mezzo di fruizione e di liberazione, direttamente o attraverso la purificazione da essa compartita [1]. Cominciamo perciò a dire del sacrificio, che è un importante elemento di essa.

[2*b*-4] Il Signore, nostro maestro, dicendo, nello *Svāyambhuvatantra*, che « Il discepolo unito (dal maestro) alla fruizione che desidera e non altre, consegue, grazie alla potenza dei mantra, i frutti desiderati [2] »; e, nel *Mālinīvijaya*, che « Il discepolo è da unire a quel principio dove, per naturale disposizione, lo portano le sue impressioni latenti [3]. Da esso egli non decade », il Signore, dico, così dicendo ci ha apertamente dichiarato che l'iniziazione è mezzo di fruizione, etc.

[5-7] « Senza iniziazione, non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. Né, grazie all'iniziazione di Śiva, ci deriva soltanto l'idoneità ad accedere allo yoga, bensì anche quella di accedere ai mantra e la liberazione » [4]. Mentre secondo queste ultime parole del *Mālinīvijaya*, l'iniziazione è mezzo diretto di liberazione, da quelle che precedono si cava che essa può essere mezzo di fruizione e liberazione anche indirettamente, attraverso la purificazione da essa compartita.

1. L'iniziazione (*dīkṣā*, vedi sopra, I, 43-44 e nota), precisa J, è mezzo diretto (*svayam upāyaḥ*) per gli « adepti » ordinari ed i « figli spirituali » privi di semenza circa le fruizioni e la liberazione rispettivamente; e mezzo indiretto, mediato, cioè, dalle varie discipline purificatorie da eseguire nel corso della vita, per gli « adepti » straordinari ed i « figli spirituali » dotati di semenza, che, eseguitele, godono infine delle fruizioni e della liberazione desiderate. Circa i vari tipi di discepoli (« adepti », etc.) vedi sotto, stt. 23-27, e, quanto alle discipline purificatorie (il cosiddetto « comportamento post-iniziatico », *śeṣavṛtti*, sotto, XXVI segg.).

2. *Svāyambhuvāgama*, 39, st. 2. Vedi sopra, VIII, 434*b*.

3. *MV*, XII, 41.

4. *MV*, IV, 6*b*, 8.

[8-11] « L'azione rituale è un mezzo agevole, messo, dal maestro, a disposizione di coloro che, per impotenza, non sono in grado di risolversi per la conoscenza ». L'iniziazione, secondo queste parole del *Mataṅgatantra* [5], è mezzo di liberazione. La conoscenza, la quale è naturata da un corretto sapere, è infatti mezzo diretto di liberazione. Tutto ciò è detto chiaramente nella sezione della conoscenza (*vidyāpāda*) di esso tantra, nella discussione circa ciò che giova fuggire o eleggere, a proposito del rapporto di causa-effetto fra i vari princìpi [6]. L'iniziazione, la disciplina e lo yoga concernono coloro che sono incapaci di ricorrere alla conoscenza. Questi son preceduti dalla conoscenza e quindi lo « gnostico » (*jñānin*) è il più elevato di tutti.

[12-13] La conoscenza deriva dalla scrittura e questa non dev'essere fatta ascoltare a chi non è iniziato. L'iniziazione, di conseguenza, nei riguardi dello « gnostico », ha, come unica funzione, quello di purificarlo. Lo « gnostico » può essere sì dal maestro unito a questa o quella realtà, ma il frutto di cui gode è pur sempre adeguato al suo conoscere. E ciò è stato già da noi detto in precedenza [7].

[14-17] Quando, invece, grazie al favore del Signore, v'è, nel maestro o nel discepolo, una qualche divina inclinazione (*yogyatā*), l'iniziazione non ha più, quanto a loro, funzione alcuna da svolgere. L'iniziazione allora, com'è detto nella *Parātrīśikā*, è semplicemente costituita dalla conoscenza [8]. « In un tale individuo (così nel *Mālinīvijaya*) nasce senza perché una (perfetta) conoscenza del significato di tutte le scritture » [9]. Colui, dunque, che possiede la conoscenza per inspirazione, è tenuto per più qualificato d'ogni altro [10]. Il maestro deve infatti, per consenso comune, possedere la conoscenza. Tutto ciò è stato chiaramente illustrato nel

5. Questo passo non figura nella parte edita di questo tantra.
6. Vedi *Mataṅgat.*, II, 8, 9*a*; VI, *passim*.
7. J rimanda genericamente ai capp. IV etc.
8. *PT*, 18*b*, 19*a*; 25. Vedi sopra, XIII, 151*b*-154. Vedi la *PT*, 18*b*, 19*a*, 25. Queste stanze son state citate sopra, IV, 49, 50; XIII, 151-154.
9. *MV*, II, 16*b*. Vedi sopra, IV, 45*b*-47*a*.
10. Vedi sopra, IV, 40*b* segg.

Mālinīvijaya, colle parole: «Chi desidera il bene di sé e degli altri deve ben conoscere tutto ciò» (e quanto segue)[11].

[18-19] Secondo poi il *Kiraṇatantra*, taluni (maestri) son più portati alla conoscenza, certuni alla disciplina, alcuni allo yoga ed altri ai riti iniziatici[12]. Il maestro, di cui son state esposte[13] le caratteristiche, può essere così esperto nei riti, nello yoga e nella conoscenza. Il secondo è più eccellente del primo ed il terzo di ambedue.

1.

L'ESAME DELLE ATTITUDINI DEL DISCEPOLO (*ŚIṢYAUCITYAPARĪKṢĀ*)

[20] Costui, dunque, dopo esaminato ed interrogato il discepolo – purificato da una delle cadute di potenza anzidette[14] – deve eseguire il rito iniziatico.

[21-22*a*] «Il maestro (com'è detto anche nello *Svacchandatantra*)[15] interroghi personalmente il discepolo, dicendogli che è pronto a cominciare il rito appropriato ai frutti da lui desiderati». L'ottenimento di ciò che forma l'oggetto del rito (*sādhya*) è indotto dai mantra, in dipendenza alle differenti disposizioni mentali.

[22*b*] I mantra, le mudrā, i cammini e le sostanze messi in opera nell'oblazione son sempre gli stessi. Il frutto cambia secondo le differenti disposizioni mentali dei discepoli e del maestro.

[23-26] (I discepoli son di due specie, «adepti» [*sādhaka*][16], desiderosi di fruizioni, e figli spirituali [*putraka*] aspiranti

11. *MV*, IV, 26, 27*a*.
12. *Kiraṇat.*, I, p. 14.
13. Vedi sopra, XIII, 214 segg.
14. Vedi sopra, XIII, 129*b* segg.
15. Le stt. 21-29 sono una parafrasi di *SvT*, IV, 80-89; 141-144. Vedi sulle varie specie di iniziazione anche il *Mṛgendratantra*, *Kriyāpāda*, VIII, 1-8, e, più recentemente, il *Śaivaparibhāṣa* di Śivāgrayogīndrajñānaśivācārya, Mysore, 1950, pp. 135-137.
16. Un *sādhaka* è tecnicamente (così KR, *Netratantra*, XVI, 48, comm.) un devoto che non insegna, ma che «dà frutti a se stesso» (*phaladaḥ svasmai*).

alla liberazione). Di « adepti » ve ne sono due tipi, « straordinari » (*śivadharmin*), cioè alieni dalle attività ordinarie del mondo, e « ordinari » (*lokadharmin*), ossia desiderosi di frutti, dediti ad accumular buone azioni ed alieni dalle cattive. (I figli spirituali) aspiranti alla liberazione sono anch'essi di due specie, cioè privi di semenza (*nirbīja*) o dotati di semenza (*sabīja*) [17]. La prima categoria è costituita da coloro che sono esentati dall'osservanza delle regole (*samaya*), etc., ossia da bambini, inetti, vecchi, donne, gente attaccata ai propri averi, ammalati e via discorrendo. La seconda categoria è costituita da coloro che hanno il dono della ragione, son capaci di sopportare fatiche e fastidi, e son pertanto tenuti ad osservare le (varie) regole particolari. L'iniziazione da cui son favoriti è chiamata anch'essa, nelle scritture, « dotata di semenza » e si basa sull'osservanza delle regole.

[27] Nel discepolo che aspira alla liberazione ed è pertanto disinteressato (*nirapekṣa*) il maestro deve accuratamente cancellare il karma passato e futuro. Sola eccezione, egli non deve cancellare il karma attuale, in via di fruttificazione. Nei riguardi di chi desidera fruizioni (*sādhaka*), il maestro deve ugualmente cancellare (il karma passato e futuro), in vista però, questa volta, della prosperità (futura) (*bhūtyartham*) [18]. Questo genere di iniziazione è chiamata col nome di « straordinaria » (*śivadharmiṇī*) e rimuove gli abiti mondani. L'iniziazione ordinaria (*lokadharmiṇī*) è priva delle cerimonie di propiziazione dei mantra [19]. In essa del karma passato e futuro è cancellato solo quello cattivo, non quello

17. I « semi » o « semenza » (*bīja*) sono le regole da osservare dopo l'iniziazione, vita natural durante (vedi p. es. sotto, XVII, 72, J).

18. Ho seguìto nella traduzione la lezione e l'interpretazione proposte da J. Kṣemarāja (*SvT*, IV, 142*a*), il quale legge *sādhakasya tu bhūtyarthaṃ prākkarmaikaṃ tu śodhayet* (per *sādhakasya tu bhūtyartham ittham eva viśodhayet* come leggiamo nel testo edito, discusso da J) facendo dipendere il primo *pāda* dallo *śodhayet* della precedente st. 141*b*. Secondo lui, il senso vien dunque ad essere questo: « nei riguardi di chi desidera fruizioni, il maestro deve poi guardarsi dal cancellare (il karma) fonte di prosperità (*bhūtyartham*), ma limitarsi a cancellare solo quello passato (e di questo) un tipo soltanto (cioè quello cattivo, *aśubha*).

19. L'adepto in essa si limita ad accumulare karma favorevole, etc., indipendentemente dalla recitazione di mantra speciali, etc. Vedi Kṣemarāja, *SvT*, IV, 85.

buono. Dissoltosi il corpo attuale il discepolo fruisce, grazie ad essa, dei poteri di rimpicciolirsi a piacimento, etc., e, dopo fruitili, raggiunge (sempre) più in alto quelle realtà cui il maestro lo unisce, quanto a dire Śiva avviluppato o dispogliato.

[31-33*a*] Nell'iniziazione priva di semenza, il maestro deve al contrario cancellare i vari vincoli, costituiti dalle regole che uno è tenuto ad osservare. La liberazione è provocata in essa dalla sola iniziazione, di regola accompagnata da devozione per il Dio ed il Maestro. La varietà di iniziazione priva di semenza, chiamata col nome di immediata dispensatrice del nirvāṇa elimina i tre legami del karma passato, futuro e presente. Terminato il rito iniziatico, il discepolo è purificato, e, alla morte, va nella dimora suprema [20].

[33*b*-34*a*] Chi, nell'iniziazione provvista di semenza, ha trascurato di osservare le regole prescritte, va dopo morto per mali sentieri. L'iniziato deve dunque di continuo adempiere ai vari vincoli costituiti dalle regole che uno è tenuto ad osservare [21].

[34*b*-35*a*] In tal modo, dopo interrogato, conosciuto, ed esaminato personalmente il discepolo, il maestro, desideroso di impartirgli la appropriata iniziazione, deve innanzi tutto assumere la conveniente disposizione mentale (*vāsanā*).

[35*b*-37*b*] Il maestro non deve avere a vile il discepolo che è stato oggetto di una caduta di potenza e mostrarsi sfavorevole ad iniziarlo [22]. Tale l'espresso comando di Śiva. Il maestro, anzi, se il discepolo è povero del suo, deve personalmente provvedere (alle spese) dell'iniziazione, sia pure, (essendo povero), con un po' d'acqua e d'erba dūrvā [23] soltanto. Nulla vieta poi che in certi casi il discepolo possa procacciarsi il denaro occorrente elemosinando. Il denaro, raccolto coll'elemosina o suo proprio, dev'essere dal discepolo dato anticipatamente al maestro, di modo che, purificato, possa farsi degno di (essere impiegato per il) sacrificio.

20. *SvT*, IV, 147*b*-149. Vedi sotto, cap. XIX.
21. *SvT*, IV, 146.
22. Vedi sotto, XXIII, 29-30.
23. Un'erba assai usata nei sacrifici (*lynodon dactylon* L).

2.

LE VARIE SPECIE DI BAGNI (*SNĀNABHID*)

[38*b*-40*a*] Innanzi tutto, colui che scegliamo come maestro dev'essere profondamente compenetrato di libertà – libertà conseguente alla sua identificazione con Śiva. Solo in questo caso, uno è idoneo a celebrare l'iniziazione. Questa sua compenetrazione in Śiva può essere effettuata con molteplici mezzi ed è stata già esposta. Quella graduale, basata sulla realtà esteriore, è effettuata mediante il bagno, le proiezioni, i riti d'adorazione, etc.

[41*a*-43*a*] Il maestro, in effetto, sereno e ben disposto di spirito (*prasannadhīḥ*), riflettendo in cuor suo, in mezzo e coll'aiuto di tutti i vari riti, sulla sua identità con Śiva, si identifica saldamente con Lui, e, divenuto che sia Śiva, è in grado di mandare ad effetto qualunque cosa desideri. Il mezzo (di realizzazione per eccellenza) è soltanto questa presunzione di essere Śiva (*śivābhimānitā*). I mezzi esteriori non dànno liberazione. « Costui è Śiva, io sono Śiva »: l'elemento liberatore della particola non è altro che questa salda presunzione, che concerne discepolo e maestro e che è insieme mezzo e fine (*hetutadvattayā*).

[43*b*-44] « La realtà esteriore (così perciò ha detto il Dio nel *Brahmayāmalatantra*), senza la realtà interiore, e la realtà interiore, senza la realtà esteriore, non giunge a perfezione. La realtà interiore si illumina grazie alla conoscenza ed all'azione ».

[45] Il savio poi, giusta l'*Ānandaśāstra*, non è inquinato da impurità ed il bagno e le belle vesti (non servono dunque a rimuovere quest'ultima) bensì a generare un senso di soddisfazione interiore (*tuṣṭi*).

[46] Dal bagno, a questo proposito, proviene facilmente, per chi lo pratica, una purità (*nairmalya*) sempre più profonda, determinata da questo, che uno si purga gradatamente dalle impurità consistenti nel pensare che il soggetto sia identico a questo nostro corpo, e via dicendo.

[47] Il bagno prescritto dal Dio degli Dei consiste in una immersione nei cosiddetti otto « corpi »[24], resi ferventi (*dīpta*) dai mantra, per bruciare le maculazioni.

[48] A questo proposito, chi, tutto compreso nel mantra prescelto, muove tre passi, entrando ed uscendo, entro dello sterco di vacca, compie il bagno della terra, fonte di fermezza (*dhṛti*).

[49-53*a*] Mondatosi della macchia della terra, impressa col mantra PHAṬ, l'officiante deve gradatamente spruzzare il suo corpo, dalla testa ai piedi, con acqua impressa colle cinque membra[25], e quindi immergerlo, mormorando il mantra radice[26], accompagnato dalle membra, fino ad immedesimarsi (con esso mantra). Uscito fuori giova che egli soddisfi e propizi con acqua e col mantra Mālinī[27] il Sole, che tutto allieta ed è gravido, nell'etere, di tutte le sante divinità della luce. Il sole – la vita, la forza di tutto – allieta, in effetto, tutte le cose, gli dèi, i padri, gli asceti, i geni, i demoni ed ogni altra cosa che sia connessa con gli elementi. Dopo di che, conviene che egli reciti il mantra di Parā, monosillabico, pronunciandolo nel modo anzidetto[28], fino a che non si sviluppi in lui la coscienza del suo immedesimarsi con esso. E questo è il bagno nell'acqua.

[53*b*-55] Dopo impresso (per sette volte) col mantra PHAṬ la cenere proveniente dal fuoco (del sacrificio), occorre bruciare le macchie[29] sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sui piedi. La cenere dev'essere impressa colle cinque membra. Fatto ciò conviene quindi di essa cenere gettarne sul capo un pugno, impressa col mantra radice e colle membra. Dopo spruzzato d'acqua le mani e i piedi, occorre

24. Sugli otto « corpi » (*mūrti*) vedi sopra, VI, nota 35 [corretto a mano: 7]. La fonte principale cui s'è Abhinavagupta attenuto nella descrizione dei bagni è il *MV*, VIII, 4-15*a*, nel quale manca tuttavia l'associazione di essi con le *mūrti*. I bagni, secondo il *MV*, sono limitati al numero di sei (*bhasma-*, *jala-*, *mantra-*, *vāyu-*, *divya-* ed *agnisnāna*).

25. Sulle « membra » vedi sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.

26. Il mantra radice è qui per tradizione sinonimo, secondo J, del mantra di Parā, su di cui vedi sopra, I, nota 2 e sotto, XXX, 27-28*a*.

27. Vedi su questo mantra sotto, 121-125*a*.

28. Accompagnato, cioè, dalle membra.

29. Leggo *malanirdahanam* per *malanirvahanam* (vedi *MV*, VIII, 14*a*).

eseguire l'assaggio, etc., la propiziazione e la preghiera. E questo è il bagno igneo della cenere.

[56] Il bagno di vento viene compiuto, coll'entrarvi ed uscirne, in un luogo dove spiri un vento piacevole, non troppo intenso, pieno di polvere di sterco di vacca, pronunciando i mantra (convenienti) [30].

[57-58] Il bagno nell'etere si ha quand'uno sta tutto inteso alla contemplazione di un cielo senza macchia, onnipervadente, pensando al mantra (appropriato). Non è purità maggiore di quella che deriva da questo. Esso può anche aversi quand'uno, tutto inteso a mormorare i mantra (convenienti), bagna il suo corpo con acqua cadente da un cielo senza macchia.

[59] Analogamente, chi si immerge nella luce del sole e della luna, immedesimandosi mentalmente con Śiva, viene mondato d'ogni macchia né v'è cosa cui non divenga idoneo.

[60] Il Supremo Signore, lago verace dove ogni disciplina si annulla, non è altro che il nostro proprio sé, sì che colui che tutto immerge in esso, è insieme puro e purificatore.

[61] Tali gli otto bagni. Essi somministrano via via una purità sempre superiore. In essi tutti bisogna poi cercare di propiziarsi il mantra che è stato unificato col nostro sé.

[62] L'asceta che esegue questi otto bagni, entra gradatamente in possesso della fermezza, dell'incremento, della forza, della combustione delle maculazioni, della pervasione, della capacità di creazione [31], della durazione e dell'immedesimazione.

[63] Questi otto «corpi» sono essenziati dal favore divino, identici a Śiva e duplicemente meditati sia nella forma loro propria, sia come identici a Śiva, somministrano i vari frutti anzidetti.

[64] Questi medesimi frutti possono essere ottenuti (anche) nel rituale dell'adorazione, unificando, in forma abbreviata o diffusa, i «corpi» terra, etc., così meditati [32], colla base del bulbo e via dicendo.

30. L'arma PHAṬ ed il mantra di Parāparā, su di cui vedi XXX, 20-26*a* e nota.
31. Nella st. 62*a* leggo °*sṛji*° per °*mṛji*°.
32. Nel duplice modo esposto nella st. precedente.

[65] I mantra, infatti, secondo ch'è detto nello *Yogasaṃcāratantra*, sono nella terra, terrestri, nell'acqua, acquatici, e in Śiva, finalmente, naturati di Śiva stesso.

[66-68] Secondo poi è ben esposto nel *Nirmaryādaśāstra*, qualora gli adepti siano degli «eroi», i «corpi» terra, etc., nel rito del bagno, si presentano in modo differente, cioè a dire, come polvere di campi di battaglia, acqua santa, cenere di roghi, vento di crematori, etere, sole e luna di cimiteri e deserti ed un sé purificato di ogni rappresentazione differenziata. Gli otto «corpi» debbono essere dagli «eroi» venerati nel modo anzidetto.

[69-72] Con una bevanda inebriante, vino o altro [33], dolce, pura, leggera e profumata, contenuta in un teschio, giusta il *Triśirobhairavatantra*, bisogna celebrare i cinque riti di purificazione, interiori ed esteriori, l'ispezione, lo spruzzamento, la percussione, l'incrementazione, il rivestimento [34] e, in mezzo a ciò (*tanmadhye*), effettuare l'adorazione della ruota dei mantra, ed un rito di soddisfazione e propiziazione con le gocce. Con essa bevanda [35], quindi bisogna irrorare se stessi (*ātmasekaḥ*), e, eseguita la mudrā del vaso [36], effettuare la sacra aspersione (*abhiṣeka*); ed infine soddisfare e propiziare le divinità risiedenti nel corpo e nel soffio vitale.

33. I tipi di bevande alcooliche qui menzionati son tre, *madya*, *śīdhu* e *surā*. «Il *madya* (J), fatto colla vite, etc., è di più specie, chiamate appunto coi nomi di *madya* e via dicendo; il *śīdhu* è fatto colla canna da zucchero e la *surā* colla palma da dattero (*vibhītaka*, terminalia bellerica), etc.». Vedi sul vino, etc. sotto XXIX, 11-13, e XXXVII, 42-44. Sull'uso e diffusione delle bevande alcooliche in India vedi l'articolo di PENTTI AALTO, *Madyam Apeyam*, Jñānamuktāvali (Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel), New Delhi, 1963, pp. 17-37. Cfr. anche K. C. PANDEY, *Abhinavagupta* cit., pp. 615-616.

34. Secondo la tradizione accettata da Abhinavagupta i più importanti riti purificatori eseguiti coi mantra sono cinque: 1) *nirīkṣana*, «ispezione», fatto con il mūlamantra; 2) *prokṣaṇa*, «spruzzamento» fatto con l'arma PHAṬ; 3) *tāḍana*, «percussione», fatto con l'arma PHAṬ; 4) *āpyāyana*, «incrementazione», fatto col mantra «occhio»; 5) *avaguṇṭhana*, «rivestimento», fatto col mantra «corazza», HUM. Vedi, su questi riti, anche sotto, 370. Secondo altre scuole, i riti nn. 4 e 5 sono sostituiti dall'*abhyukṣaṇa*, «aspersione»: vedi SSP, III, p. 100, n. 7 ed i testi quivi raccolti. L'unico rito interiore di questi cinque, è, secondo J, l'«ispezione».

35. La bevanda inebriante summenzionata.

36. La mudrā del vaso (*kalaśa°*, *kumbha°*, *ghaṭa-mudrā*) è descritta ed illustrata nel *Mṛgendrāgama*, *Kriyāpāda*, V, 16, citato da J. Le illustrazioni accluse son tratte dall'ed. cit. di quest'opera.

L'adepto desideroso di fruizioni, in virtù di questo bagno di vino, ottiene frutti pari a quelli di tutti i luoghi sacri, penitenze, sacrifici, donazioni, etc. L'aspirante alla liberazione, diventa un « isolato »[37].

[73-75*a*] Poiché il vino è naturato di Śiva, poiché tutti i mantra nascono da Śiva, poiché fra Siva e la potenza non v'è diversità, e che, d'altra parte tutti i raggi dei sensi nascono dalla potenza, poiché quanto suscita in essi beatitudine è il vino, naturato di Śiva – per tutto ciò, dico chi celebra questo bagno è provvisto dell'idoneità (necessaria per penetrare nella) coscienza, nella sua forma risvegliata, piena.

[75*b*-76*a*] Il dire che il bagno sia cosa diversa ed indipendente dai mantra, dalla meditazione e dallo yoga, non è corretto. Il bagno, infatti, rende idonei a celebrare le operazioni di proiezione, etc.

[76*b*-78] Ciascuno di questi otto bagni è duplice, secondo cioè sia esteriore o interiore. Il bagno interiore consiste in un'inondazione dell'ambrosia che risiede nello dvādaśānta. I detti otto corpi risiedono infatti nello spazio che va dal foro di Brahmā, allo dvādaśānta, occupandone ciascuno un dito e mezzo.

[78*a*] Di questi bagni (esterni ed esterni), è da celebrarne uno a scelta, oppure anche due, tre, etc.

[79] Tale dunque il rito del bagno, quale è stato esposto da Bhairava, per mondare da ogni macchia. Diremo adesso d'un altro rito, da eseguire sùbito dopo il bagno.

3.

LA SCELTA DEL LUOGO (ADATTO AL SACRIFICIO) (*STHĀNAKALPANAM*)

[80] Dopo accertato di essere sereni e ben disposti di spirito, occorre dirigersi verso il luogo del sacrificio.

[80*b*] I luoghi di cui si fa comunemente menzione, vale a dire la cima dei monti, la riva di fiumi, uno spazio santifi-

37. Raggiunge cioè la liberazione.

cato da un liṅga, e via dicendo sono luoghi esteriori, e servono qui all'acquisto di perfezioni particolari, non alla liberazione.

[81*b*-82*a*] La cima dei monti, etc., proiettati nel soffio vitale, nell'interno del corpo e come tali interiori possono sì fungere anch'essi da strumenti nei riguardi dei poteri desiderati da chi aspira a fruizioni, ma non rispetto alla liberazione [38].

[82*b*-83*a*] Di regola, i luoghi detti «sedi» [39] sono, giusta le scritture, idonei al sacrificio. Essi, secondo che siano esterni o interni, sono palesemente nella realtà esteriore o nel corpo.

[83*b*-85] Nel *Niśisaṃcāratantra*, Parameśvara ha infatti detto come segue: «La Sua volontà si è convertita in sede, in base (*ādhāra*), dove risiedono tutte le creature, mobili o immobili. La più importante di tutte è il Kāmarūpa. Da esso sono nate altre due sedi, costituite dal punto e dal suono. A destra precisamente, v'è la sede del suono Pūrṇagiri e a sinistra la sede del punto Uḍḍīyāna. Queste sono le tre sedi principali. La mezza sede da alcuni ammessa oltre a queste è da tenere per un mero parto dell'immaginazione» [40].

[86*b*-88] Le tre «sotto sedi» sono quella potenziata (*śāktam*), cioè la serpentina, quella del punto [e quella del suono] [41] corrispondenti (esteriormente a) Devīkoṭṭam, Ujjayinī e Kulagiri. Le tre «circoscrizioni» (*saṃdohaka*) sono la

38. Sulla scelta del luogo in relazione alla liberazione vedi sotto, 104*b*-115*a*. L'argomento trattato nelle stt. 82*b*-104*a* concerne soltanto i discepoli che aspirano a fruizioni.

39. Vedi sui *pīṭha* in generale M. ELIADE, *op. cit.*, pp. 342-344; AGEHANANDA BHARATI, *op. cit.*, pp. 85-100. Sulla geografia dei *pīṭha* in particolare, vedi D. CH. SIRCAR, *The Śākta Pīṭha*, JASB, XIV, 1948, n. 1, pp. 1-108. I termini *saṃdoha* ed *upasaṃdoha*, d'incerta origine e significato, ricorrono anche nella letteratura tantrica buddistica (nella forma *chandoha*, etc.): vedi p. es. *Hevajratantra*, ed. cit., I, § 7, 10-18 e le note relative. Di saṃdoha J dice *saṃdohaketi upapīṭhaniḥṣyandaprāyatvāt*, facendo così derivare dal tema *saṃduh-*, mungere, succhiare, emettere (latte). Sulla proiezione delle «sedi» o luoghi di pellegrinaggio nel corpo, vedi AGEHANANDA BHARATI, *op. cit.*, p. 91: «Meditating on the pilgrim-centre through visualizing its presiding deity in the prescribed manner, the locus of concentration in the yogi's body is charged with the spiritual efficacy of that very place». Un elenco di *pīṭha* è dato anche sotto, XXIX, 59-63.

40. Un *ardhapīṭha* aggiunto ai tre pīṭha principali compare, p. es., nel *Kaulajñānanirṇaya* (Calcutta, 1934, p. 24). Tale ardhapīṭha è quivi chiamato col nome di Arbuda.

41. Dopo i due pāda 86*c,d* son caduti verosimilmente due pāda, nei quali si accennava al terzo *upapīṭha*, quello del suono, su di cui vedi le stanze del *Niśisaṃcāratantra* citate da J.

lingua, quella concernente il punto e la pervasione [42], le quali, esteriormente, corrispondono a Puṇḍravardhana, Vārendra ed Ekāmra. Dentro e di fuori le « sedi » dunque son nove.

[89-91] Gli otto « campi » sono per l'intendente gli otto petali del loto del cuore, cioè Prayāga, Varaṇā, Aṭṭahāsa, Jayantī, Vārānasī, Kāliṅga, Kulūtā e Lāhulā. Gli otto « sotto-campi » sono le punte dei petali del loto del cuore, cioè, Virajā, Eruḍikā, Hālā, Elāpurī, Kṣirikā, Rājapurī, Māyāpurī, Marudeśa. Anch'essi sono esterni ed interni.

[92-93*a*] Le otto « sotto circoscrizioni » sono i punti di connessione fra i petali del cuore. Essi sono Jālandhara, il Nepāla, il Kashmir, la Gargikā, Hara, regione di barbari (*mleccha*), Dvāravṛtti, Kurukṣetra e Kheṭaka [43].

[93*b*-97*a*] « Il bivio (*dvipatha*) è provocato da una combinazione dei due (canali), il trivio (*tripatha*) da una fusione dei tre, il quadrivio (*catuṣpatha*) è originato dalla fusione, nei tre anzidetti (*tatraiva*), del sé. Essi, nel corpo, stanno in forma di estremità nasale, palato e foro estremo. Gli altri tre centri, cioè il mezzo delle sopracciglia, la fronte ed il cuore, sono chiamati mezzani. I tre centri dell'ombelico, del bulbo e della beatitudine costituiscono la cosiddetta triade *kaulika*. La cima dei monti, la riva dei fiumi, gli spazi santificati da *liṅga*, (si riducono, nell'interno del corpo a) questi centri. Ma a che dilungarsi? Tutto risiede nella coscienza, e, attraverso essa nel soffio vitale e quindi nel corpo. Conviene perciò andar pellegrini per i luoghi sacri del corpo ».

[97*b*-98*a*] Queste stesse Dee, poi, che praticano i sentieri yoghici interiori, cui si è testé accennato, si fenomenizzano, per natura loro, nella realtà esteriore. (Questi luoghi) son chiamati col nome di « sedi » esteriori.

42. « La pervasione è il luogo di emanazione della potenza » (J).

43. Per la corrispondenza geografica di questi toponimi, spesso incerta, vedi l'elenco dei *pīṭha* compilato dal SIRCAR, *op. cit.* Taluni di essi non sono tuttavia rappresentati: tali Vārendra, Varaṇā, Kulūtā (vedi però nel *HT*, I, 7, 14, Kulāta; Kulūta, nel maṇḍala di Saṃvara, G. TUCCI, *IT*, III, 2, p. 45), Eruḍikā, Hālā (*alias* Alipuram, secondo J, XXIX ad 61), Rājapurī (l'attuale Rajaurī: vedi *RT*, VI, 286, nota) Marudéśa (= Māruteśa, Māruteśvara? Cfr. anche sotto, XXIX, 61, Marukośa; Maru, nel maṇḍala di Saṃvara citato sopra, p. 45), Gargikā, Hara (cui ho riferito, come epiteto, il seguente Mlecchadeśa, Dvāravṛtti [= Dvāravatī], kheṭaka).

[98*b*-100*a*] A quel modo che i barbari, praticano, per loro propria natura, i sentieri dell'empietà (*adharma*) e nei loro paesi si trovano, di necessità, soltanto pratiche empie – così dico, in taluni luoghi è dato di trovare yoga e conoscenza. A quel modo, inoltre, che anche chi tale non è, diventa tuttavia peccatore, frequentando gli empi, proprio così chi sta in una «sede», frequentando chi vi si trova, diventa ricettacolo di conoscenza, yoga, etc.

[100*b*-101*a*] Ma chi vede che tutte le cose riposano, in senso primo, nel corpo, nel soffio vitale e nella coscienza, che bisogno ha, di grazia, di tutti questi altri pellegrinaggi esteriori?

[101*b*-102*a*] Tutti questi luoghi diversi, interni ed esterni, concernono, insomma, soltanto coloro che desiderano conseguire i frutti delle varie ruote relative. Essi, nella dottrina scivaita, sono molteplici, senza numero.

[102*b*-104*a*] *I luoghi (secondo che dice il* Vīrāvalihṛdayam) *sono sette, cioè la potenza, i due loti, i due cimiteri chiamati trivio e quadrivio, il solitario, l'albero vuoto. Essi designano tutti una cosa soltanto, cioè la coscienza, come ben si vede interpretandoli alla luce del senso metaforico, secondario, e dell'etimologia. Il sacrificio deve svolgersi in una ruota, corporea o esteriore, presieduta da essa coscienza.*

[104*b*-105*a*] L'elezione di questo o quel luogo per il sacrificio non ha nulla a che vedere colla liberazione. Essa infatti non ha, come mezzo, una circoscrizione spaziale, bensì una serena disposizione di spirito.

[105*b*-107*a*] «Il luogo (così è detto anche nel *Niśisaṃcāratantra*) concerne, infatti, coloro che aspirano ad acquistare poteri soprannaturali. Esso da chi aspira alla liberazione, deve essere abbandonato, così come fa il serpente colla sua spoglia. La liberazione non è determinata dal luogo, bensì si verifica nel momento in cui la verità, espressa del maestro, viene da noi udita». I riti d'adorazione hanno, come unico scopo, quella di saldamente inculcarla.

[107*b*-109*a*] Il buon successo del sacrificio (*yāgaśrī*) risiede in qualsiasi luogo, esteriore o interiore, il loto del cuore si schiuda. La liberazione non si verifica in altro modo se non

troncando i nodi della nescienza e ciò, secondo ch'è detto nel *Vīrāvalīpadam*, non può avvenire se non attraverso uno schiudersi della coscienza.

[109*b*-110*a*] Secondo i maestri, invece, la causa, tanto per la liberazione quanto per le fruizioni, è pur sempre una mente pura (*vimala*). Nel caso quindi di ambedue, il luogo adatto al sacrificio è quello che è gradito alla mente.

[110*b*-111*a*] Anche se, poi, talune perfezioni possono derivare da una combinazione (di fattori temporali, spaziali, etc.) in forza del potere di necessità, la purità di cuore resta pur sempre il fattore più importante.

[111*b*-112*a*] Poniamo che il cuore di un individuo sia divenuto perfettamente limpido. Tutte le cose da lui desiderate che egli faccia quivi riflettere, si compiono e fruttificano in tutta sicurezza.

[112*b*-113*a*] Chi è libero da rappresentazioni differenziate (così anche nel *Sāraśāstra*) arriva a buon fine (*sidhyati*). Chi invece è da esse dominato, è impuro, anche se esegue tutte le azioni rituali prescritte.

[113*b*-114*a*] Tutto ciò è stato esposto nelle *Spandakarikā*, in quelle stanze che cominciano colle parole: « Impossessatisi di questa forza, i mantra... » [44]; e « L'inverarsi nella mente del contemplante... » [45].

[114*b*-115*a*] Per ottenere perciò fruizioni o liberazioni, il luogo adatto ad eseguire i riti d'adorazione, le recitazioni ed i raccoglimenti yoghici ad essi ordinati, non è altro che quello ove il cuore è bellamente disposto e riposato.

44. *SpK*, II, 1: « Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari còmpiti, così come fanno, negli esseri corporei, gli organi di senso ».

45. *SpK*, II, 6: « L'inverarsi, nella mente del contemplante, di ciò ch'egli contempla, non è in realtà altro che l'identificazione di lui desideroso con esso ».

4.
LE DIVERSE SPECIE DI PROIEZIONE GENERICA (*SĀMĀNYANYĀSABHEDAḤ*)

[115*b*-116*a*] Raggiunto quindi il luogo del sacrificio, chi è puro di cuore, stando fuori di esso, deve innanzitutto celebrare la proiezione generica, per il buon esito del sacrificio esteriore.

[116*b*-117*a*] La Mātṛkā e la Mālinī debbono (a questo proposito) essere (qui) proiettate, una di esse soltanto o ambedue, con ordine o senz'ordine [46], ciascuna di esse secondo creazione o dissoluzione o ambedue [47], o in tutti e tre i modi collettivamente, rispetto ad ambedue.

[117*b*-120] Le sedici vocali [48] fino all'emissione debbono essere proiettate sulla fronte, A; sul volto, Ā; sugli occhi, I Ī; sulle orecchie U Ū; sulle nari R Ṝ; sulle tempia Ḷ Ḹ; sui denti E AI; sulle labbra O AU; sulla sommità del capo AṂ; e sulla lingua AḤ. Sulle spalle, braccia, mani, dita ed unghie di destra e di sinistra debbono essere rispettivamente proiettate la classe K e la classe C. Le classi Ṭ e T debbono essere proiettate sui glutei, sulle cosce, etc. La classe P sui fianchi, sul dorso, sullo stomaco e sul cuore. Le rimanenti nove son da proiettare sulla pelle, sul sangue, sulla carne, sui nervi, sulle ossa, sul grasso, sul seme, (sul soffio vitale e sui testicoli). Tale la proiezione della Mātṛkā. Passiamo adesso a quella della Mālinī.

[121-125*a*] N è il ciuffo [49]; Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ la ghirlanda di crani; TH il capo; C DH gli occhi; Ī il naso; Ṇ le orecchie; U e Ū i loro ornamenti; B, la classe delle gutturali (K, KH, G, GH, N), I, A sono rispettivamente il volto, i denti, la lingua e la parola; V, BH, Y, sono la gola, la spalla di destra e

46. Prima la Mātṛkā e poi la Mālinī oppure l'inverso (J).

47. La proiezione secondo creazione o evoluzione va dall'A all'H e quella secondo dissoluzione o involuzione, da H ad A. Il primo ordine concerne gli aspiranti a fruizioni ed il secondo coloro che desiderano la liberazione.

48. Le stt. 117-120 sono una parafrasi di *MV*, VIII, 27-32*a*.

49. Le stt. 121-125*a* sono una parafrasi di *MV*, III, 37-41*a*.

quella di sinistra; Ḍ e ḌH sono le braccia; ṬH le mani; JH e Ñ le dita delle mani; J, R e Ṭ la picca (col bastone) e il cranio; P il cuore; CH e L le mammelle; Ā il latte; S insieme coll'emissione AḤ, il vivente; H il soffio vitale; Ṣ e KṢ il ventre e l'ombelico, M Ś AṂ e T i glutei, i genitali e le cosce; E ed AI le ginocchia; O ed AU le gambe; D e PH i piedi.

[125*b*-128*a*] Questa Dea Mālinī, perturbata dal soggetto possessore di potenza, ha un corpo potenziato per eccellenza, in quanto che è compenetrato di azione. In virtù di questo, che i semi e le matrici si perturbano vicendevolmente e che in conseguenza ne nasce l'emissione, quale perfezione di grazia, non può essa dispensare, a quale manchevolezza non adempire? Sebbene di questi ordini alfabetici, in cui i sensi e le matrici son frammisti, ve ne siano, nelle scritture, parecchie specie tuttavia questo che comincia con N e finisce con PH è considerato essere il principale.

[128*b*-130*a*] Questa coscienza piena e perfetta che, dalla pronunciazione del fonema PH fino al fonema N riassorbe in sé tutto l'insieme dei mondi come può essere espressa da parole? Quindi sebbene nelle scritture sian celebrate parecchie varietà di questi ordini alfabetici frammisti – vedi per esempio la cosiddetta Kulaputtalikā – quello che comincia per N e finisce per PH, cioè la Mālinī, è il principale.

[130*b*-131*a*] La Mātṛkā è una potenza interiore di Bhairava, nella sua forma di insieme di fonemi (*śabdarāśi*). I vari aspetti del conoscibile non sono in essa ancora enfiati e son quindi ancora da venire; e questa è la ragione per cui è chiamata Mātṛkā, cioè simile ad una madre.

[131*b*-133*a*] La Mālinī, da parte sua, è sorretta (*mālita*) [50] dai Rudra, regge poteri soprannaturali e liberazione; i frutti che somministra formano come una ghirlanda fiorita e come tale degna d'adorazione; il suono ch'essa suggerisce, come un'ape, è quello del riassorbimento [51], che essa ha potere di dare e prendere, in quanto che le semivocali R e L

50. Il termine Mālinī, oltre che con *Mālā*, ghirlanda, è connesso da Abhinavagupta col tema *mal-*, reggere, sostenere.

51. La negazione *mā*.

sono intercangiabili [52]. Tale la spiegazione che di essa ci ha dato Śambhunatha.

[133*b*-134] Anche se l'alfabeto normale e la Mālinī sono costituiti rispettivamente da Śiva e dalla Potenza, ognuno, di essi, tuttavia, perché pieno, ha la natura di Śiva e della Potenza.

[134*b*-135*a*] Nonostante, perciò, il rito, la forza e la loro stessa struttura siano andati perduti, in virtù soltanto d'una nuova proiezione di essa, i mantra già proiettati diventano efficienti e somministrano i frutti desiderati.

[135*b*-137*a*] «Nelle proiezioni fatte senza i riti appropriati (secondo ch'è detto nel *Mālinīvijaya*) conviene proiettare, per ottenere un corpo potenziato, la Mālinī, in cui i semi son frammisti alle potenze» [53]. La specificazione [54] ha qui valore causale e lo scopo di essa causa è già stato esposto. Attraverso l'espressione «affinché i seguaci dei mantra e dei tantra conseguano i frutti desiderati», (il Signore) ha poi voluto esprimere quanto segue:

[137*b*-139*a*] Anche i mantra impuri (*sāñjana*) dei seguaci di Garuḍa, etc., non sono, dalla Mālinī, resi di forza efficienti soltanto rispetto alle fruzioni, ma anche nei riguardi della liberazione. Chi, perciò, aspira a qualche frutto, conviene che, dopo proiettato un qualsisia altro mantra, proietti ivi stesso la Mālinī, e, dopo recitato, reciti ancora di nuovo, per ottenere con facilità la liberazione.

[139*b*-142] In tal guisa, giova proiettare la Mātṛkā o la Mālinī, o, una dopo l'altra, le due, in modo conforme alle fruizioni o alla liberazione, oppure contemporaneamente [55] i fonemi di ambedue. I gruppi sillabici AKṢA HRĪṂ e NAPHA HRĪṂ son qui le espressioni abbreviate di esse. La proiezione di esse due dev'essere fatta dopo proiettati (gli altri mantra) o anche isolatamente (cioè, indipendentemente da essi). Essa può essere unita o meno ai mantra

52. I due temi *rā-* e *lā-* significano, secondo i grammatici, dare e prendere rispettivamente.

53. Parafrasi di *MV*, III, 35*b*, 36.

54. L'espressione «fatte senza i riti appropriati». Vedi sopra, 134*b*, 135*a*.

55. A, N, KṢ, PH, etc. (J).

delle membra, del « corpo » ed ai *brahman* [56]. Nella proiezione combinata di esse due, i due gruppi sillabici anzidetti debbono essere proiettati separatamente [57], nel loro ordine naturale [58], o, anche in ordine inverso. Uno, volendo, può anche proiettarne uno soltanto.

[143-145] Sia chi aspiri ad ottener perfezioni mediante le azioni rituali, sia chi così non aspiri, debbono ambedue celebrarne in gran copia, ché solo così esse producono frutti copiosi. Le azioni rituali eseguite da chi vuole ottenere perfezioni attraverso contemplazioni e recitazioni (di mantra) hanno invece, come unico scopo, la purificazione. Esse possono, a suo piacimento, essere eseguite in forma abbreviata, o anche copiosa, in base a quanto è stato detto sopra. Chi poi aspira alla liberazione, le azioni rituali può eseguirle, per ottenerla, come più gli piace. Il fine ultimo di tutte queste operazioni di proiezione, etc., non è, infatti, altro se non il conseguimento della natura di Śiva.

5.
(IL RITUALE CONCERNENTE) IL VASO SACRIFICALE (*ARGHAPĀTRAM*) ED IL SUO SCOPO (*ETATPRAYOJANAM*)

[146] Eseguita così la proiezione, conviene celebrare i riti attinenti al vaso sacrificale, i quali consistono in proiezioni non dissimili dalla precedente. Esso vaso dev'essere dopo adorato, insieme coi mantra quivi proiettati.

[147] Tutte le cose, qualunque esse siano, sono inseparate da Śiva, il quale, secondo i casi, si presenta come naturato di perfezioni o perfettamente pieno [59]. Lo stesso può dirsi, grazie al sacrificio, dei vari fattori, espressi ciascuno da una diversa funzione grammaticale, che concorrono all'esecuzione di un'azione, espressa dal verbo.

56. Vedi sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.
57. Non mescolandoli come nel caso delle singole lettere (J).
58. Prima la Mātṛkā e poi la Mālinī.
59. Secondo che si tratti di aspiranti a fruizioni o di discepoli desiderosi di liberazione.

[148] Tutti i vari fattori che, nell'esempio dell'azione sacrificale, si rivelano chiaramente come inseparati da Śiva, son tali anche in ogni altra azione, quale quella del camminare, etc.

[149-151] Come un cavallo, che assuefatto al tiro o al chiuso d'un recinto vien poi liberato, non abbandona neppure in mezzo a una battaglia le sue prische abitudini, così colui che grazie all'esercizio dell'azione sacrificale sia riuscito a identificare i vari fattori con Śiva, pur camminando o sostando, non è più soggetto all'idea che essi siano separati da Lui. Chi pratica quest'esercizio dell'unità, tutto l'insieme delle cose, gli appare, ecco, di forza, quasi quasi danzante, sotto la perturbazione (e l'ebbrezza) della piena e perfetta Śività.

[151-153*a*] Nell'inno dell'adorazione il maestro del nostro maestro infatti disse così: « Oh quale strana dolcissima festa l'adorazione di Śiva, l'adorazione, dove si manifesta così patente perturbamento di tutti i trentasei princìpi! » [60].

[153*b*-154*a*] Quanti perciò compiono il rito d'adorazione per penetrare in quest'universo tutto, che è Śiva nella sua pienezza, son Śiva stesso, né, ormai pieni, v'ha più altro frutto cui possano aspirare.

[154*b*-155*a*] L'azione rituale, costituita dalle proiezioni, dai riti sacrificali, etc., è in grado di somministrare, anche senza la conoscenza e lo yoga, quest'unione con Śiva e dispensa quindi il frutto supremo.

[155*b*-156*a*] Anche per chi aspira a fruizioni, il tutto, unificatosi col mantra dispensatore delle perfezioni desiderate e superato perciò ogni ostacolo [61], somministra in breve tempo la perfezione in questione.

[156*b*-157*a*] « Non cerimonie, non riti d'adorazione (così ha detto Parameśvara stesso nel Siddhayogeśvarīmatam, etc.); la perfezione desiderata è provocata soltanto dalla memoria ».

[157*b*-158*a*] Quindi, poiché l'azione sacrificale somministra la detta identità (con Śiva), la sua essenza suprema è perciò costituita dall'identità di tutti i fattori.

60. Utpaladeva, Stotra XVIII, 30, con qualche variante. Questa perturbazione, secondo J, è « caratterizzata dalla perfetta pienezza ».

61. Lett. « raggiunto uno stato privo di ostacoli », ossia connaturatosi colla coscienza.

[158*b*-159] L'identità della sede occupata dal sacrificatore (con Śiva) è effettuata dai riti di purificazione del luogo. I vari elementi che concorrono all'effettuazione dell'azione, cioè a dire, il soggetto, rappresentato dal sacrificatore, l'oggetto, rappresentato dagli ingredienti sacrificali, il locativo, rappresentato dal luogo dov'essi si trovano, lo strumentale, l'ablativo, il dativo, rappresentato dalla divinità cui si sacrifica, diventano Śiva attraverso il processo della proiezione.

[160] L'ablativo è rappresentato dal vaso sacrificale, che è ciò da cui si prende. Lo strumentale – lo strumento cioè della purificazione, del sacrificio – è rappresentato dall'acqua in esso raccolta.

[161] Tutto ciò ch'è toccato dalle gocce dell'acqua contenuta nel vaso sacrificale, diventa infatti puro. Qual'altra purificazione può esservi mai, trattane quella determinata dai raggi del sole di Śiva?

[162-163] « Convien guardarsi (dice infatti il Signore nel *Mālinīvijaya* a proposito del vaso sacrificale), convien guardarsi dal pensare che possa esservi qualcosa da esso non purificata. Da esso tutto è purificato e ciò ch'è impuro diviene anch'esso puro » [62].

[163*b*-164*a*] Di impurità si parla qui naturalmente dal punto di vista delle anime imprigionate e dei loro sistemi. L'intima essenza delle cose rimane infatti sempre uguale, senza mutare da ciò ch'era prima o per ciò che viene immaginato [63].

6.

LE SOSTANZE ADATTE AL SACRIFICIO (*DRAVYAYOGYATVAM*)

[164*b*-165*a*] Tutto ciò quindi che per favore divino, sia pur esso esiguo, è qui vicino alla coscienza, è quanto mai idoneo al sacrificio – come le creature viventi.

62. *MV*, VIII, 52.
63. La purità, in realtà immaginaria, provocata dall'acqua contenuta nel vaso sacrificale.

[165*b*-166*a*] In base a questo principio, la minore o maggiore idoneità delle cose al sacrificio è determinata dalla considerazione della loro relativa contiguità o lontananza (rispetto alla coscienza)[64].

[166*b*-167*a*] Tale la ragione per cui i maestri che hanno purificato il loro sé, consigliano qui in vari riti sacrificali, nel caso, s'intende di « eroi », l'uso del liquido ambrosio che scaturisce dalla scambievole unione del sacrificante e della sua compagna, sua immagine[65].

[167*b*-168*a*] Le sostanze idonee al sacrificio son quelle che traggono fuori la coscienza dal suo stato di immersione. La beatitudine infatti non è altro che un'emersione della coscienza.

[168*b*-170*a*] Ciò che trae a fondo gli stati di coscienza in cui predomina il corpo, etc., consistente in una non-coscienza, e che genera beatitudine, è quindi idoneo al sacrificio, proprio in quanto tocca ed attrae il cuore (*hṛdayahārin*). Questa è la ragione per cui il *Trikasāra*, il *Siddhāmatam* ed altre scritture superiori al *Kula* e al *Krama*, si compiacciono di celebrare la possanza dell'alcool, dei distillati della canna da zucchero, dei frutti della Nauclea Kadamba, e di altre cose ancora.

[170*b*-171*a*] Se nelle scritture delle anime vincolate si dice che l'alcool, etc., è impuro, questo si deve soltanto all'esigenza di tutelare la gente ordinaria. In esse medesime tuttavia si proclama, in taluni casi, la sua purezza[66].

[171*b*-174*a*] La purezza dei cinque prodotti della vacca[67], i riti concernenti l'estrazione del soma ed il vaso dove lo si raccoglie, il bagno (abluzione) dopo una cerimonia sacrificale, i corni di antilope nera (da prendere) in mano, l'impossibilità di compiere il sacrificio senza una moglie, l'uguaglianza di tutte le divinità, l'offerta di bevande alcooliche (*surā*) nel Brahmasatra, l'offerta dell'omento, delle interiora, del cuore, tutte queste cose son state rivelate dal Signore anche nelle scritture dalle anime imprigionate, a guisa d'un subitaneo sprazzo di luce nella tenebra paurosa d'una notte d'inverno.

64. Vedi sopra, X, 217*b*-219*a*.
65. Vedi sotto XXIX, 14-16 e nota; 22-24 e nota
66. Vedi sopra, IV, 245*b*, 246*a*.
67. Latte, latte cagliato, burro, orina e sterco.

[174*b*-175*a*] I testi della tradizione vedica sono spesso in disaccordo fra loro come p. es. accade a proposito del *haṃsa*, che secondo alcuni può essere mangiato e secondo altri no e quindi la scrittura śivaita è di gran lunga superiore ad essi.

[175*b*-176*a*] La mancanza di conoscenza, il non aver inteso il senso del Veda, la passione, l'odio e via dicendo sono elementi sufficienti a privare le parole dei *muni* [68] d'ogni autorità.

[176*b*-177*a*] Di una medesima cosa lo stesso Veda dice in certi luoghi che può essere mangiata e altrove che non si deve mangiarla. Ora una medesima cosa non può logicamente essere oggetto d'un'ingiunzione e d'una proibizione.

[177*b*-178*a*] « Ma (dirà qui alcuno) questo o quello non è da mangiare (solo) in certi casi, in certa occasione, da certa persona, in certa guisa, in virtù di certa scrittura ». Ma in tal modo, io rispondo, per il fatto stesso che si riferiscono a cose diverse, la scrittura vedica non invalida più la parola di Śiva.

[178*b*-179*a*] Nei casi in cui si ha contraddizione nei riguardi delle stesse cose, la scrittura invalidata è poi la vedica. E questo è già stato esposto precedentemente [69].

[179*b*-180] Ma torniamo all'argomento. Dopo eseguito la proiezione generica sul corpo e sul vaso sacrificale ed asperso colle gocce dell'acqua contenuta nel vaso tutti gl'ingredienti del sacrificio conviene effettuare il sacrificio esteriore.

7.

IL SACRIFICIO ESTERIORE (*BAHIRARCĀ*)

[181-183*a*] Nell'aura [70], nell'etere [71] o nel terreno [72], ben deterso, bisogna innanzitutto sacrificare al tridente, al Sole,

68. Dei profeti o veggenti tradizionali, seguaci ed interpreti del Veda.
69. Vedi sopra, IV, 229*b*-232*a*.
70. Il luogo del sacrificio, etc. (*āyatanādi*) (J).
71. Il proprio corpo, etc. (J).
72. La superficie sacrificale, etc. (*sthaṇḍilādi*) (J).

al Toro di Śiva, alle Madri, che risiedono nelle varie direzioni, al Signore del Campo ed alle yoghinī, servendosi per ognuno di essi, di un mantra particolare, costituito dalla sillaba OṂ, dalla parola « lode » e dal nome. Nell'iniziazione abbreviata questi vari mantra sono sostituiti da un mantra unico, nel quale al posto dei singoli nomi, v'è la parola « corteggio esterno ». Il mantra, insomma, in questo rito d'adorazione è costituito dalla sillaba OṂ, dal nome al dativo e dalla parola « lode ».

8.
L'ADORAZIONE DELLA PORTA
(*DVĀRĀRCANAM*)

[183*b*-190*a*] Dopo celebrato esteriormente questo rito d'adorazione, conviene spruzzare la porta e celebrare quindi nei suoi riguardi l'appropriato sacrificio. Riferiamo qui quanto dicono a proposito di questa cerimonia il Triśirobhairavatantra, etc. « Le divinità da adorare sono, sopra la porta, Gaṇeśa e Lakṣmī, rispettivamente a destra e a sinistra, in mezzo ad essi due, la Dea della Parola, e, alla destra e sinistra dell'officiante rispettivamente, Diṇḍin e Mahodara. In base a questo stesso processo [73], conviene quindi adorare, sui pannelli della porta, a destra di chi guarda, Nandin, la Gaṅgā e Chagāsya, e, a sinistra, Mahākāla, la Yamunā e Meṣāsya, ad uno ad uno [74]. Nella soglia conviene quindi

73. Basato sulla destra e sulla sinistra (J).

74. La disposizione delle divinità da adorare nella porta cambia, come osserva Kṣemarāja (*SvT*, II, 25), secondo le correnti scivaite. Secondo il Triśirobhairavatantra, qui seguito da Abhinavagupta, le divinità da adorare alla destra della porta (a sinistra quindi di chi guarda) sono Mahākāla, la Yāmunā, Mahodara e Meṣāsya; e, alla sinistra, Nandī, Gaṅgā, Diṇḍi e Chāgāsya. Secondo la corrente di destra (cui appartiene lo Svacchandatantra e dove, osserva Kṣemarāja, predomina il riassorbimento) le divinità sono, a destra della porta, Mahākāla e la Yamunā, e, a sinistra, Nandī e Gaṅgā. Nella corrente di sinistra, nella quale predomina l'emissione, alla destra della porta sono Nandī, Gaṅgā e Meṣāsya ed alla sinistra Mahākāla, Yamunā e Chāgalāsya. Questa stessa inversione è propria anche del Siddhānta, coll'omissione di Meṣāsya e Chāgalāsya. Vedi su tutto ciò *SvT*, II, 25; *NT*, III, 9; *SSP*, pp. 91 segg. Sulle divinità fluviali nelle porte dei santuari, vedi inoltre O. VIENNOT, *Les Divinités Fluviales Gaṅgā e Yamunā*, Paris, 1964.

adorare Anantеśvara e la Potenza che tutto sorregge (*ādhāraśakti*) e sull'architrave Gaṇeśa insieme con Sarasvati. Tutte queste divinità stanno su loti, protese a distruggere gli ostacoli. Nell'adorazione il mantra dev'essere, come prima, fornito di due sillabe OṂ. L'adorazione dev'essere qui celebrata con acqua lustrale, fiori, unguenti, incensi, offerte di cibo e gesti di saluto. Il vaso sacrificale dev'essere poi ricolmo della sostanza superna [75]. Le divinità della porta possono essere anche adorate collettivamente, pronunciando un unico mantra [76] ».

[190*b*-191*a*] Se il rito che si vuole celebrare è poi di tipo segreto, conviene allora adorare il detto corteggio esterno e le divinità della porta (internamente), dinanzi al Dio, giovandosi dell'immaginazione.

9.
L'ENTRATA
(*PRAVEŚA*)

[191*b*-193] Dopo gettato i fiori, impressi col mantra PHAṬ, bisogna entrare, pensando di avere discacciato ogni ostacolo, nell'edificio tutto splendente e contemplarlo in ogni dove, collo sguardo infiammato dai raggi del Signore; e bisogna pure chiudere, col mantra PHAṬ, tutte le direzioni e rivestirle colla corazza HUM [77]. Chi aspira alla liberazione, a questo proposito, deve volgere, entrando, il volto a settentrione. Il fuoco di Aghora [78], in tal guisa, brucia i lacci che lo avvincono [79].

75. Alcool, etc.
76. « OṂ obbedienza a tutti i custodi della porta! » (*oṃ sarvadvārapālebhyo namaḥ*) (J).
77. L'operazione della « chiusura delle direzioni » (*digbandhana*) consiste nel lanciare l'arma PHAṬ in tutte le direzioni, accompagnata o meno da sostanze materiali (fiori, terra, etc.). Vedi *SSP*, ed. cit., p. 22, n. 4.
78. Dei cinque volti di Śiva, Aghora è quello rivolto verso il Sud. Vedi sotto, 203*b*-204*a* e nota.
79. Vedi sotto, 231*b*, 232*a*.

10.

LA REALE NATURA DELLE REGIONI (*DIKSVARŪPAM*)

[194-195] [80] Se esiste (come voi volete) una certa regione unica, allora, essendo questa, come si è detto, unica e priva di condizioni estrinseche (*anupāhiti*), le varie percezioni di oriente, occidente, etc., non potrebbero aver luogo essendo esso unico e trascendente ad ogni condizione estrinseca (*anupāhiti*). Se tu d'altra parte mi dici che l'oriente, etc., esistono come elementi condizionatori (*upādhi*), che bisogno c'è, allora (io ti rispondo) di ammettere tale spazio unico? [81] Ed inoltre come potrebbe, di grazia, una semplice condizione esser fonte di tanta varietà?

[196] La verità è dunque questa, che il Signore, cioè la luce della coscienza, mediante (una delle sue due grandi) manifestazioni, quella dei corpi, s'inebria a delineare le divisioni in regione orientale, etc.

[197-201*a*] A questo proposito, tutto ciò che è suscettibile sempre di esser preso e fatto suo dalla luce è l'alto, e ciò che non è idoneo al contatto colla luce il basso. Il mezzo, da cui derivano le varie regioni, è naturato di luce e non luce [82]. Ciò che è rivolto di fronte a questo mezzo, cui conviene per natura tale luce parziale, da esso promanante, è il davanti e ciò che è rivolto dall'altra parte il di dietro. E così si hanno due regioni. Quando poi la luce si impossessa in tutta la sua intensità di quanto le sta innanzi, si ha la

80. Mi sembra che nella st. 194 il senso richieda due correzioni, ossia *nu* per *na* nel primo pāda e *pūrvāparādikaḥ* per *pūrvāparādikā* nel secondo pāda e così traduco. Abhinavagupta si rivolge qui ai seguaci del sistema Vaiśeṣika, per cui la « direzione » (o spazio, *dik*) era, come il tempo, una sostanza unica e le divisioni in oriente, etc., costituite da elementi condizionatori (*upādhi*). Vedi *VS*, II, 2, 10, e, per tutta la questione, il *Vākyapadīya*, parte III, *Diksamuddeśa*, insieme coll'ottimo studio di K. A. Subramania, Iyer, *Bhartṛhari*, Poona, 1969, pp. 274-282. A stanza 195*a* leggi *pūrvatāviṣṭa*.

81. In altre parole, perché non ammettere quest'elemento soltanto, come una sostanza a sé stante.

82. Lett. « di una luce parziale ». L'alto e il basso corrispondono allo Z e al Nadir; il davanti e il di dietro ad E e W; la destra e la sinistra, a S e N.

destra, grazie ad una naturale affinità colla luce. Ciò che sta di fronte alla destra è poi chiamato col nome di sinistra, resa gradevole dal contatto colla luna – cioè il conoscibile – illuminato dalla luce precedente.

[201*b*-202*a*] A queste cosiffatte quattro direzioni, se ne aggiungono poi altre quattro, sempre in riferimento ad un riposo nel mezzo. Si hanno così otto regioni, presiedute da queste varie (disposizioni) [83].

[202*b*-203*a*] Tale così la ripartizione delle regioni spaziali, basata, come si è detto, su Śiva – il Supremo, il Munifico –, il quale è costituito unicamente di luce. Questa medesima ripartizione l'esponiamo adesso secondo la tradizione scritturale e l'esperienza ordinaria [84].

[203*b*-204*a*] Sadāśiva, il cui corpo è costituito dai cinque brahman [85], viene, in ordine di successione (dopo Śiva e la Potenza). Da lui derivano le regioni, determinate da Īśāna, Tatpuruṣa, Aghora, Vāmadeva, Sadyojāta e la faccia inferiore.

[204*b*-206*a*] Īśāna, costituito di luce (e di luce soltanto), è lo zenith. Tatpuruṣa è la regione che promana ad oriente [86]. Aghora è la regione del meriggio. Vāmadeva, fresco e gradevole (*saumyakaḥ*) è la regione di settentrione. Sadyojāta, rivolto dall'altra parte della luce, è la regione chiamata col

83. L'esser rivolto verso la luce, l'esser rivolto dall'altra parte, etc. (J).

84. Le stt. 203*b*-211 riguardano la ripartizione delle regioni secondo la scrittura e le stt. 212 segg. la stessa ripartizione secondo l'esperienza ordinaria.

85. Le stanze finali dei cinque capitoli in cui sono divisi i *Pāśupatasūtra* sono costituite da cinque versi o meglio formule magico-rituali (*brahman*) che ritroviamo, con poche modificazioni, in un testo di inspirazione vedica, il *Taittirīya Āraṇyaka* (X, da 43 a 47). L'argomento di queste cinque stanze sono aspetti o volti di Rudra-Śiva, chiamati, con termini difficilmente traducibili, Sadyojāta, o il « Nato Adesso », Vāmadeva, o il « Dio Splendente », Aghora, o il « Non Terrifico », Tatpuruṣa, o il « Servo », Īśāna, o il « Sovrano ». I quattro primi volti corrispondono alle quattro diverse direzioni, rispettivamente Occidente, Settentrione, Meriggio ed Oriente. Il quinto, Īśāna, occupa il posto centrale e domina sui quattro precedenti. Questi cinque aspetti della divinità erano probabilmente oggetto di devozione e di progressiva meditazione – a cominciare dal primo, Sadyojāta – durante i vari stadi della disciplina Pāśupata. Dai cinque volti di Śiva derivano, secondo una tradizione accettata ed elaborata da Abhinavagupta, tutte le sacre scritture: vedi sopra, I, 18 e nota 17. Vedi, su di essi, J. GONDA, *Les Religions de l'Inde*, II, Paris, 1965, pp. 245-248.

86. Oppure: « che primamente promana ».

nome d'occidente. Il volto infero [87], il quale non è in contatto colla luce, è il nadir.

[206*b*-207] Questi volti di Sadāśiva hanno come natura l'etere, il vento, il fuoco, l'acqua, la terra e poi di nuovo l'etere. Lo zenith, costituito di luce, è, in senso primo, secondo si dice, l'etere, e così pure etere è, in senso primo, il nadir, il quale è chiaramente naturato di non-luce [88].

[208] La luce che risplende nel mezzo non è poi né ricetto di luce né altra cosa dalla luminosità [89]. La divisione in quattro regioni è detta perciò essere riposata in essa.

[209-211] Il Signore (Sadāśiva), il cui corpo è costituito dai cinque brahman, è in tal guisa il reggitore di tutte le divisioni spaziali. Dopo, in ordine di progressione, vengono Īśvara, Rudra, Viṣṇu e Brahmā. Viṣṇu e Brahmā non sono idonei a manifestarsi in alto (allo zenith) e quindi la quinta faccia rimane fuori dal computo [90]. Essi due sono infatti i signori dell'emissione e della mansione rispettivamente, e, come tali, essenziati di differenziazione. La divisione in regioni spaziali nasce da essi, dai detti quattro volti. Coll'aggiunta del quinto, Viṣṇu e Brahmā verrebbero meno alla loro propria natura.

[212] Ciò che nell'interno dell'uovo di Brahmā produce la divisione in regioni è poi il Sole, cioè la potenza di conoscenza del Signore, il quale è essenziato di luce [91].

[213-217] Il luogo in cui, durante gli equinozi, egli primamente (*pūrvam*) appare è l'oriente ed il luogo ove s'adombra l'occidente. Il luogo che nel suo cammino verso occidente, si trova alla sua destra è il meriggio, dov'egli risplende con fiamme più crudeli, a guisa d'un fuoco divampante. Di fronte ad esso sta il settentrione, il quale, temperatamente ornato

87. *Pātālavaktram, piśuvaktram.*

88. Il sostrato della tenebra e della luce è parimenti l'etere (J).

89. In altre parole, come dice J, né luce né non luce.

90. I volti questa volta non sono più sei, ma quattro, associati rispettivamente con Īśvara, Rudra, Viṣṇu e Brahmā. Lo zenith e il nadir sono esclusi dal computo. In altre parole le regioni possono essere considerate o come nate dai cinque volti di Sadāśiva o come dalle quattro forze causali a lui immediatamente inferiori.

91. Vedi sopra, VIII, 142-143*a*.

dallo splendore solare, è appunto per questo fresco e gradevole, senza essere perciò sprovvisto di luce. Il luogo infine dov'esso tramonta è l'occidente. Il luogo donde coloro che colà risiedono vedono spuntare primamente la luce è per essi l'oriente, come ho già esposto nel capitolo che tratta del cammino dei mondi [92].

[217*b*-218*a*] Le varie regioni pur essendo mutevoli e relative, somministrano tuttavia agli abitanti dei vari continenti, frutti ben determinati. L'inverarsi dei frutti dipende infatti (unicamente) dalla luce (e le regioni sono appunto un'espressione della luce).

[218*b*-219*a*] Le partizioni dello spazio si basano in tal modo sul sole, e, sebbene mutevoli e relative (*vicitra*), son tuttavia sempre dipendenti da esso. Esse son presiedute da Maheśvara, il reggitore di questo vario loro manifestarsi.

[219*b*-221*a*] E che più? Le regioni dello spazio si dividono in orientali, meridionali, settentrionali ed occidentali anche relativamente all'individuo che sacrifica, in base cioè al luogo che si trova di fronte a lui, etc. Anche quest'altra divisione dello spazio determinata dal nostro sé limitato, è presieduta ognora da Śiva, né più né meno che quella solare. Egli si presenta infatti in forme molteplici.

[221*b*-222*a*] Queste stesse regioni determinate dal nostro sé (nonché quelle solari) son poi presiedute dai loro singoli sovrani, cioè a dire Indra [93], etc. Questi infatti son parziali incarnazioni della potenza di luce e come tali tengon dietro alla luce.

[222*b*-225*a*] L'onnipotenza della luce, a questo proposito, è Indra (E), il suo fulgore Agni (SE), la facoltà di raffrenare e la terrificità Yama (S) e Nirṛti (SW), la minorazione o passività [94], Varuṇa (W). Questa, a sua volta, per la sua mobilità, è chiamata Vāyu (NW) (e) per l'accumulazione d'ogni sorta di cose (si presenta come) Kubera (N). Queste esauritesi, si ha Īśāna (NE). Ananta risiede invisi-

92. Vedi sopra, VIII, 110.

93. I vari Lokapāla, su di cui vedi anche VI, 68*b*-72*a* e nota; XXX, 42-43*a* e nota.

94. Lett. L'essere illuminato.

bile (al Nadir) e Brahmā, alimentatore, allo Zenith. Queste parziali manifestazioni della potenza di luce son chiamate, appunto per tale loro natura col nome di «protettori del mondo» (*lokapāla*).

[225*b*-226*a*] Nonostante dunque, come si è visto, le varie regioni dello spazio non dipendono [esclusivamente da una cosa o dall'altra], la divisione più importante e meritevole d'insegnamento è quella solare. Basandosi su essa, ognuno riceve i chiarimenti necessari, di là da ogni dubbio.

[226*b*-229*a*] Il vento, sebbene onnipresente, mosso da un ventaglio e quindi svegliato, svolge le funzioni sue proprie, fra cui quella di scacciare il calore. In modo analogo, sebbene siano onnipresenti, Indra, etc., i quali non sono altro che particolari potenze divine, risvegliati dalla confidenza del celebrante, somministrano i frutti da lui desiderati. Le regioni solari, grazie a tale salda confidenza, son parimenti dispensatrici dei frutti desiderati, anche quando son presiedute da Rudra, Brahmā, Viṣṇu, Īśvara e Sadāśiva.

[229*b*-231*a*] Qualsiasi campo (*kṣetra*), maṇḍala o edificio occupi l'adepto, Śiva si trova, rispetto a lui, sempre nel mezzo [95], ché egli, infatti, presiede a tutte le cose proprio perché occupa la regione di mezzo. La luce solare che da lui promana è poi l'oriente; e così ha luogo il vario spiegarsi delle regioni.

[231*b*-232*a*] Per impossessarsi del fulgore meridionale (che promana dal) Signore, che risiede nel mezzo, il celebrante dev'essere dunque rivolto a settentrione: come per impossessarsi di quello occidentale, dev'essere rivolto a oriente [96].

95. Śiva è concepito come un nucleo luminoso, da cui promanano quattro (o otto) fasci di luce, quella orientale, quella settentrionale, quella meridionale e quella occidentale. Il celebrante che vuole accogliere questi fasci di luce deve essere rivolto verso di essi. Colui quindi che vuole essere irrorato dal fascio di luce meridionale, deve stare col volto rivolto verso di esso, cioè verso settentrione, e così *mutatis mutandis*.

96. Coloro che son rivolti a oriente son gli aspiranti alle fruizioni. Vedi sopra, st. 193.

II.

LA PURIFICAZIONE DEL CORPO, DAL SOFFIO VITALE, ETC. (*DEHAPRĀṆĀDIŚODHANAM*)

[232*b*-233] Entrato che sia, giova che il celebrante esegua, nel luogo da lui scelto, il rito di purificazione del corpo. Egli deve così meditare, che tutta sfolgorante come le fiamme del fuoco del tempo, l'arma PHAṬ sorga su dalla cima dell'alluce e bruciare così il corpo di fuori e di dentro [97].

[234] Questa combustione consiste in una distruzione assoluta. L'elemento distruttore è il fulgore dei mantra, tutto pieno del succo [98] delle proprie rappresentazioni differenziate, le quali si riducono al linguaggio ordinario.

[235-236] Questa distruzione del corpo grosso e di quello sottile da parte del fuoco mantrico, è provocata dalla distruzione, rispetto al detto corpo grosso e sottile, del sentimento dell'io. Il corpo non è infatti corpo soltanto perché ci sta qui presente – pensiamo a quanto accade di un corpo altrui. La corporeità, infatti, si basa sul sentimento dell'io, il quale, una volta distrutto, brucia di necessità anche il corpo.

[237] Dopo disperso, di questo corpo, come cenere, fin ogni menoma traccia col vento della corazza HUM, il celebrante deve riposare nella coscienza nella sua purezza.

[238] La prima onda (o movimento) con cui egli, proprio a causa del fatto che la coscienza tende, per sua natura, ad emettere, entra in contatto, dopo quest'immersione in tale realtà perfettamente immobile e senz'onde, è la cosiddetta « immagine corporea », costituita dal mantra OṂ, dal punto Ṃ e dalla sillaba HA [99].

97. Vedi *MV*, VIII, 18*b*, 19*a*.

98. Secondo J, il pensiero puro, che è il fondamento, l'essenza, la vita del pensare discorsivo.

99. OṂ HAṂ è il cosiddetto *mūrtimantra*, che rappresenta il corpo di Śiva nella sua forma più pura e sottile. Esso nella sua forma completa consiste nell'espressione *oṃ haṃ ātmamūrtaye* (o *śivamūrtaye*) *namaḥ*. Vedi *SSP*, ed. cit., pp. 104, n. 2 e p. 178.

12.

IL VARIO PROCESSO DELLA PROIEZIONE SPECIALE (*VIŚEṢANYĀSAVAICITRYAM*)

[239*b*-245*a*] Giova a questo punto eseguire la proiezione del Dio Navātman[100], la quale ha, come frutto, la nascita dei vari princìpi, e collocargli quindi, nei luoghi pertinenti, le membra ed i volti[101]. Fatto ciò, occorre, come prima[102], proiettare la Mātṛkā, che rende chiari e perspicui i detti princìpi, e dopo e sopra di essa proiezione, proiettare i tre princìpi[103], nei luoghi a loro pertinenti. Dopo ancora, conviene proiettare gli otto Dei Aghora, etc., dalla testa ai piedi, etc., e, susseguentemente Bhairavasadbhāva, insieme colle sue membra. Finite in tal modo queste cinque proiezioni, rimane ancora ciò che è da venerare ed adorare per eccellenza, il quale, colle sue membra, forma l'oggetto della sesta proiezione. Quest'entità, idonea ad essere proiettata e

100. Le stt. 239*b*-246 sono un'interpretazione di *MV*, VIII, 35, citata sotto, 247, insieme con altre stanze pertinenti allo stesso argomento. Il testo di questa stanza è il seguente:

mūrtiḥ sṛṣṭis tritattvaṃ ca aṣṭau mūrtyaṅgasaṃyutāh
śivaḥ sāṅgaś ca ṣoḍhaiva nyāsaḥ saṃparikīrtitaḥ.

Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, confortata dall'autorità del suo maestro Śambhunātha (sotto, 245*b*, 246) la *mūrti* equivale qui al dio-mantra Navātman (lett. nonuplice), partner di Aparā, la cui forma fonica è costituita dai fonemi R, H, R, KṢ, M̐, L, V, Y, Ū (vedi sotto XXX, 11*b*-12*a*; *MV*, VIII, 21*b*-23*a*); la *sṛṣṭi* o emissione è la Mātṛkā; i tre princìpi sono Śiva, Vidyā ed Ātman; gli otto sono gli otto dèi Aghora, etc., forniti di membra e di corpi; Śiva è il dio-mantra Bhairavasadbhāva, partner di Parā, la cui forma fonica è costituita dai fonemi JH, KṢ, H, ŪM̐ (vedi sotto, XXX, 16*b*-17; *MV*, VIII, 33, 34); l'espressione *sāṅgaḥ*, « dotato di membra », designa la divinità da adorare per eccellenza, prescelta, la quale può essere il dio-mantra Ratiśekhara (il partner di Parāparā, equivalente fonicamente a R, Y, L, V, ŪṂ: sotto, XXX, 10*b*-11*a*; *MV*, IX, 35). La parola « corpo » nell'espressione « muniti di membra e di corpo » non va intesa, secondo quest'interpretazione, in senso tecnico (la *mūrti* è, come abbiamo veduto, Navātman) ma in senso generico (*mūrtiḥ sattā sadbhāva ity arthaḥ*, J). Secondo l'interpretazione più corrente i « tre princìpi » erano invece le divinità mantriche Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara e Navātman; gli otto, gli dèi Aghora, etc., come prima, « forniti delle membra del corpo », ossia insieme colle membra di Navātman; il sesto elemento era infine costituito da Śiva, ossia Bhairavasadbhāva, « insieme colle sue membra ».

101. Vedi *MV*, VIII, 24*b*-26*a*.

102. Vedi sopra 115*b* segg. e *MV*, VIII, 27-32*a*.

103. Śiva, la Sapienza e il Sé (J) rispettivamente pertinenti al ciuffo, al cuore ed ai piedi.

da proiettare sopra le cinque anzidette, è qui il beato Ratiśekhara. Nel caso poi che la divinità da adorare per eccellenza fosse Navātman, essi si scambierebbero il posto. Qualora infine questa divinità da adorare per eccellenza fosse Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara dovrebbe essere proiettato prima, al posto di Bhairavasadbhāva o di Navātman.

[245*b*-246] Quest'interpretazione tradizionale del rito di proiezione descritto nel *Mālinīvijaya* mi è stata esposta da Śambhunātha. Come in effetto si spiega il fatto che il Dio (Ratiśekhara) sia passato sotto silenzio, se non in questo senso? Anche egli possiede infatti le membra, (né più né meno che gli altri) [104].

[247-251*a*] « Il "corpo" (così nel *Mālinīvijaya*) [105], l'emissione, i tre princìpi, gli otto, le membra del corpo, Śiva colle sue membra. Tale, secondo la tradizione, la proiezione, la quale è in verità sestuplice. Sopra di essa occorre eseguire la proiezione concernente la potenza, anch'essa sestuplice. (Sul corpo, precisamente, occorre proiettare Parāparā, coi suoi volti; sull'emissione) la Mālinī; (sui tre princìpi e quindi) sul ciuffo, sul cuore e sui piedi la triade di Parā, etc.; (sugli otto Aghora e quindi) nel capo, nel volto, nella gola, nel cuore, nell'ombelico, nei genitali, nelle cosce e nei piedi [106], le otto dee Aghorī, etc.; (sulle membra del corpo) le cinque membra della sapienza (*vidyāṅga*). Il celebrante deve infine evocare (*āvaḥ-*) la potenza nella sua forma di Mātṛsadbhāva [107], la potenza, dico, suprema, pienissima, signora degli yoghin, stabile, l'attrattrice del tempo ».

104. Secondo quest'interpretazione, la traduzione di *MV*, VIII, 35 suonerebbe nel modo seguente: « La proiezione secondo la tradizione è in verità sestuplice, costituita dalla *mūrti* (= Navātman), dall'emissione (= *Mātṛkā*), dai tre princìpi (vedi sopra, n. 100), dagli otto insieme colle membra ed il loro esserci (*atra pakṣe ca mūrtyaṅgasaṃyutāḥ iti mūrtiḥ sattā sadbhāva ity arthaḥ*, J, 244*a*, comm.), da Śiva (= Bhairavasadbhāva) e da (una sesta entità) colle sue membra ».

105. Le stt. 247-251*a* sono una parafrasi di *MV*, VIII, 35-38. L'interpretazione di J secondo cui Abhinavagupta esporrebbe qui non più il punto di vista di Śambhunātha, ma quello di Lakṣmaṇagupta mi sembra insostenibile.

106. Così secondo il *MV*, VIII, 37*b*; Abhinavagupta dice curiosamente *jānupade*. Forse la regione compresa fra le ginocchia ed i piedi?

107. La forma mantrica di quest'ipostasi della suprema coscienza è KH, PH, R, EM. Vedi su di esso sotto, XXX, 45*b*-51 e note; *MV*, VIII, 39-41.

[251*b*-252*a*] Questa potenza, nel momento della proiezione, dev'essere meditata dal Maestro come fornita di membra, di volti, di corteggio, di dodici (altre potenze), secondo le esigenze di ciò che si vuole effettuare.

[252*b*-253*a*] Questa potenza che risiede, suprema, in mezzo alle altre Dee, indifferenziata da esse, è essenziata di pura, illimitata coscienza soltanto, com'è detto sia nel *Trikasāra*, sia nel *Devyāyāmalatantra*.

[253*b*-255] Anche la proiezione concernente la potenza, com'è detto (nel *Mālinīvijaya*), è perciò sestuplice, costituita com'è dal corpo coi volti, dalla potenza, dalle tre potenze, dall'ogdoade, dalle cinque membra e dalla potenza suprema. Questa duplice grande proiezione è fonte di perfezioni e di liberazione. Chi aspiri alla liberazione soltanto, deve poi celebrare per prima la proiezione concernente la potenza [108].

[256] I maestri han poi detto così, che queste due proiezioni summenzionate debbono essere celebrate, da chi aspira alla liberazione, cominciando dai piedi, secondo il processo del riassorbimento.

[257-258] « Questa proiezione sestuplice concerne anche tutti i vari mantra (venerati in altre scuole), denotatori del Dio, della Potenza e della particola. L'unica avvertenza da avere è questa, che il mantra da evocare occupi, insieme colle sue membra, il sesto posto. Di tale proiezione sestuplice si fa quindi menzione in ogni dove » [109].

[259*a*] Dopo di ciò, occorre mostrare le mudrā, col corpo colla mente e colla voce.

[259*b*-261] Gli stati di veglia, etc., son cinque. Il sesto è chiamato col nome di Senza Superiore. La mercé delle sei forze causali, ciascuno di questi stati è essenziato di tutti e sei, per cui ecco che si ha l'inverarsi dei trentasei princìpi. Così eseguita che sia questa sestuplice grande proiezione, il tutto, raggiunto di forza uno stato di identità, manifesta, nel corpo, un'emissione pura.

108. Le stt. 254, 255*a* sono una parafrasi di *MV*, VIII, 44, 46*a*.
109. Le stt. 257, 258 sono una citazione pressocché letterale di *MV*, VIII, 47, 48.

[261*a*-262] La (nuova) emissione (del corpo del celebrante) promanata a partire dalla proiezione del « corpo » è infatti ridotta ad uno stato di non differenziazione, in forza del processo proiettivo, ed è quindi pura.

[262*b*-268*a*] Quanto perciò stolidamente si domandano alcuni, come mai, dopo bruciato i legami ed inveratosi Śiva in tutta la sua pace, il celebrante, immerso in Lui, discenda tuttavia di nuovo, son qui debitamente confutati. Costoro sono orbati dell'intimo splendore della coscienza e non conoscono Śiva nella sua vera realtà. Lo Śiva da essi immaginato, pacificato, differenziato da tutte le altre cose, trascendente a tutte gli altri cammini e simile perciò ad una cosa insenziente, p. es. un vaso, non esiste in nessun luogo [110]. Śiva, in effetto, non è altro se non questa coscienza che si spiega dovunque, in forma di grande luce. La sua śività consiste nell'apparire in tutte le forme universe. Questo suo manifestarsi in tutte le forme si produce poi in Lui liberamente (*svarasena*); in esso suole manifestarsi tanto la differenziazione quanto la non differenziazione. Lo spiegamento della differenziazione implica, dinanzi al soggetto mayico, lo spiegamento di māyā e di converso lo spiegamento della non-differenziazione implica, dinanzi allo stesso soggetto mayico, lo spiegamento della śività.

[268*b*-269*a*] Il soggetto mayico, grazie ad un intenso esercizio delle rappresentazioni differenziate, che sono anch'esse mayiche, diventa Śiva [111]. I riti di proiezione, etc., secondo si dice, sono in ultima analisi ordinati a questo esercizio.

[269*b*-270*a*] A quel modo che chi pensa intensamente (*bhāvayati*) di essere un peccatore, diventa tale, così chi pensa di essere Śiva, di non essere altro da Lui, diventa Śiva.

[270*b*-272*a*] Questa sicurezza (*dārḍhyam*) che penetra e si afferma nel nostro pensare coincide con un pensiero privo di rappresentazioni differenziate, il quale è a sua volta cau-

110. Vedi sopra, III, 98*b*-103*a*.
111. Vedi sopra, IV, 2-7.

sato da una serie di rappresentazioni differenziate il cui oggetto è la nostra identità con Śiva. Altrimenti come si spiegherebbe questo, che proprio la natura del Signore, il quale è puro, essenziato di pensare e di luce, non sia oggetto di chiaro pensiero [112]?

[272*b*-273*a*] Perciò accade che tutti questi vari soggetti (limitati, che identificano il sé) col soffio vitale, colla mente, etc., sebbene si illuminino (come identici a Śiva) [113], non siano però consapevoli di tale loro identità. La causa di ciò è, naturalmente, la libera volontà del Signore, che si diverte a compiere le cose più difficili e inverosimili.

[273*b*-275*a*] Tutt'al contrario, essi sono anzi convinti di possedere qualità esattamente opposte alla suprema libertà del Signore, di dipendere da Lui, sì che offuscati sprofondano sempre più in basso. Quanto bisogna ottenere è, dunque, un pensiero privo di rappresentazioni differenziate, il quale, causato dalla convinzione della nostra eternità, etc., distrugga la convinzione precedente, connessa colla trasmigrazione.

[275*b*-276] Quanti invece son stati purificati da una caduta di potenza di speciale violenza ed esuberanza, non hanno più bisogno, com'è stato già detto [114], di eseguire i riti iniziatici, i mantra e le proiezioni.

[276*b*-278*a*] Il celebrante che ha così come corpo il tutto e che grazie alla proiezione soltanto, si è identificato col tutto deve, a questo punto, adorare tale suo corpo con fiori, etc., coi diversi mantra ad uno ad uno o col solo mantra radice (secondo che voglia celebrare il rito in forma particolareggiata o abbreviata) con incensi, offerte di cibi, offerte propiziatrici e via dicendo, tutti quanti o taluni soltanto, a scelta.

[278*b*-283*a*] Queste pratiche sono estranee (*vāma*) alla vita ordinaria [115] e quindi tutti i riti di propiziazione (*tarpaṇa*)

112. In altre parole, il Signore non è pensato, consapevolmente riconosciuto come tale, perché questa consapevolezza e pensare è frutto dell'esercizio delle rappresentazioni differenziate, cioè della meditazione (*bhāvanā*).

113. Cioè, siano identici a Śiva.

114. Vedi sopra, II, *passim*.

115. O anche: servono d'antidoto alla trasmigrazione.

debbono essere dal maestro (*daiśika*) eseguiti colla mano sinistra, servendosi dell'anulare (e del pollice). La parola « sinistra », anche secondo che dice il Mataṅgatantra, designa l'arcano (*guhya*)[116]. Il celebrante che esegue il sacrificio, secondo ch'è detto chiaramente nel *Bhargasikhāśāstram* e nel *Gamaśāsanam*, dev'essere dedito alle pratiche di sinistra. « Il merito spirituale di ogni pellegrinaggio, il frutto di ogni sacrificio moltiplicato per dieci milioni di volte: questo o Dea, il frutto derivante da un rito di propiziazione eseguito coll'anulare (e il pollice della mano sinistra) ». Nell'offerta completa di burro liquefatto (così è detto nel *Nandiśikhātantra* e nell'*Ānandaśāsana*) si fa uso dei due cucchiai sacrificali, piccolo e grande (e quindi d'ambedue le mani). Tutti gli altri riti d'adorazione, di liberazione, di recitazione di mantra, etc., debbono essere eseguiti solo colla mano sinistra.

13.
L'ADORAZIONE DEL CORPO (*DEHAPŪJĀ*)

[283*b*-288*a*] Così dopo reso il suo corpo, col sacrificio, pieno di beatitudine e privo d'ogni tensione verso la realtà esteriore, il celebrante deve meditarlo come identico a Śiva. Distrutta ogni tensione, verso gli oggetti esteriori, dissolto lo stato limitato, che cosa mai resta, nel corpo, se non il succo della beatitudine di Śiva? Notte e giorno vedendo e adorando così il corpo, come pieno del succo della beatitudine di Śiva e colmo di tutti e i trentasei princìpi, il celebrante si identifica senz'altro con Śiva, e, sazio e contento di questo suo riposo in detto corpo, costituito dal tutto, egli ha, in esso, il suo liṅga né aspira a liṅga, voti, luoghi santi o discipline esteriori. Tutte le altre azioni rituali, sino al sacrificio esteriore, esposte (nelle varie scritture) concernono coloro la cui coscienza non riesce a trovar riposo in virtù di questa sola (meditazione). Il fine che esse si propongono è sempre l'identificazione con Śiva.

116. Vedi *Mataṅgat.*, I, 4, 25-28.

14.
IL RITUALE SPECIALE DA CELEBRARE NEI RIGUARDI DEL VASO SACRIFICALE (*SAVIŚEṢĀRGHABHĀJANAM*)

[288*b*-290] Il celebrante deve a questo punto operare l'identificazione del vaso sacrificale con Śiva, il quale è pieno di succo beatifico [117] e (come tale) soddisfatore di tutte le divinità. I riti da eseguire nei suoi riguardi sono quelli stessi già eseguiti a proposito del corpo, dalla sua combustione fino all'adorazione – tutti quanti o taluni soltanto, a scelta.

[290*b*-292*a*] Quali siano le sostanze idonee al sacrificio e quale l'urna, non è qui specificato. Nei riguardi dei risultati desiderati da chi aspira a perfezioni, la causa (dell'impiego di questa o quella sostanza) è soltanto il genere del rito (*sadhanaiva*). Per chi infine aspira alla liberazione non v'è nulla di proibito o di prescritto, nel senso che tutto quello che è piacevole è parimenti idoneo al congiungimento colla coscienza, che è Śiva stesso.

[292*b*-295*a*] Dopo spruzzato il vaso sacrificale colle gocce del liquido in esso contenuto e così fatto pure dei fiori, etc., conviene con essi adorare il proprio sé (pensando che è identico al) supremo Śiva. Per timore che i fiori non si confondano con quelli già presi in occasione dell'adorazione del vaso sacrificale [118], bisogna guardarsi dal porli nel detto vaso, per adorare le divinità, etc. [119]. Nel vaso sacrificale è (qui) adorato soltanto il liquido (in esso contenuto), trasformato, ben inteso, in nettare [120] – coll'unico scopo di soddisfare e propiziare i mantra e di purificare le sostanze occorrenti per il sacrificio.

117. Vino, etc.

118. Vedi sopra, 146, 161, 180. I fiori cui allude qui Abhinavagupta sono apparentemente quelli con cui si è eseguita l'adorazione generica del vaso.

119. « Per eseguire l'adorazione delle divinità, etc., bisogna evitare di porre i fiori nel vaso sacrificale » (J).

120. L'*amṛtīkaraṇa* o trasformazione in nettare, in ambrosia, si fa col mantra-radice e l'applicazione della *dhenumudrā*, o mudrā della vacca. Vedi *SSP*, ed. cit., p. 74, n. 2.

15.

(IL SACRIFICIO INTERIORE). LA PROIEZIONE ED ADORAZIONE DEL CAMMINO NEL SOFFIO VITALE, NELLA MENTE E NEL VUOTO (*PRĀṆABUDDHICITSV ADHVANYĀSAPŪJANE*) [121]

[295*b*-296*a*] Dopo adorato così il corpo, conviene adorare il soffio vitale, la mente ed il vuoto (pensando) che essi son divenuti identici l'un l'altro, per vederli infine come identici a Śiva.

[296*b*-297*a*] Queste tre realtà sono, a questo proposito, adorate con uno sforzo solo, attraverso cioè la proiezione nel soffio vitale, pensando com'esso sia soprastato dalla mente e questa ancora dal vuoto [122].

[297*b*-303] Sotto l'ombelico [123] conviene proiettare la potenza di base (*ādhāraśakti*), quattro dita più in giù di esso, ed indi la terra (*dharā*), l'acqua (*suroda*), il fuoco – il quale stando sulla riva del conoscibile (*meyapārapratiṣṭhiteḥ*) ha la natura d'un vascello (*pota*) [124], ed il vento, il quale, contenendo in nuce tutte le cose, è simile ad un bulbo (*kanda*). Questi quattro elementi che, occupano ciascuno un dito (il quarto abbraccia in sé anche l'etere) sono il rigonfiamento

121. Le stt. seguenti 295*b*-366 sono dedicate al cosiddetto « sacrificio interiore » (*manoyāga*, *antaḥkṛtiḥ*; vedi *MV*, VIII, 54*a*, segg.). Il celebrante si identifica grazie ad esso con Śiva, rendendosi così degno di eseguire tutti i riti seguenti, in base al principio che solo chi è Śiva può sacrificare a Śiva. Vedi sotto, 367, 368.

122. Tale mi sembra presso a poco il senso di questa stanza non facile, che, letteralmente, si dovrebbe tradurre: ... « Attraverso, cioè la proiezione nel soffio vitale, mediante la mente (*buddhyā*), soprastando al vuoto (*śunyādhiṣṭhānataḥ*) ». Le segg. stt. 297-365 sono un commento di *MV*, VIII, 55-84*a*. L'argomento di esse è la proiezione nel soffio vitale del tridente raffigurato nel maṇḍala. Circa la struttura del maṇḍala vedi sotto XXXI, *passim*, e *MV*, IX, 1-31. I mantra da applicare in tale rito sono descritti sotto, XXX, 4-9*a*.

123. Queste stt. sono, come ho detto, un'interpretazione di *MV*, VIII, 55-84*a*, cui rimando perciò il lettore. I termini *dharā*, *suroda*, *pota* e *kanda* del *MV* sono da Abhinavagupta rispettivamente intesi nel senso di terra, acqua, fuoco e vento.

124. « Il vascello (così J) fa traversare, e, come tale, sta sulla riva. Il fuoco, da parte sua, è (in quanto luce) causa coadiuvante dell'esatta percezione di tutto il conoscibile. Tale la ragione per cui si dice di esso che sta sulla riva del conoscibile ».

(*āmalasārakam*) [125]. La preposizione *ā*, preposta ad *amala*, puro, può avere il valore di «parzialmente» (*īṣat*) o «onninamente» (*samantāt*). Sùbito dopo conviene immaginare (*kḷp*) l'asse, chiamato Ananta, che si estende fino alla lingua ed abbraccia i vari princìpi che vanno dagli elementi sottili alla «forza». Sopra di esso v'è il nodo, costituito dalla notte (di māyā). In esso sono le otto qualità della mente, pietà, empietà, etc., rispettivamente da SE a NE e da E a N [126]. La mente è infatti un'espressione del potere di māyā, da cui è generata. Sopra di esso nodo ed immediatamente sotto il tridente, conviene meditare la base quadrangolare (*catuṣkikā*), la quale è naturata di Sapienza Pura ed è in contatto coi due velami [127]. Questo principio dev'essere meditato fra la lingua e il foro di Brahmā. Questa è infatti la zona ove risiedono il maggior numero di organi sensorii, quali la vista, l'udito, il sapore, etc.

[303*a*-304] Su questo loto della Sapienza conviene poi adorarvi nove e nove potenze, girandovi prima intorno in modo che sia alla nostra destra e poi alla nostra sinistra. Queste potenze, già da noi esposte, le nominiamo qui di nuovo [128].

[305-306] (*Le prime nove sono*) *Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kālavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathinī, Sarvabhūtadamanī, e,* (*nel mezzo*), *Manonmanī. Esse son soffuse dalla luce tranquilla dell'arco di Indra* [129]. (*Le altre nove sono*) *Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, splendenti tutte come il fuoco del tempo.*

[307] Nei petali, negli stami e nel centro conviene poi meditare rispettivamente il sole, la luna e il fuoco, presieduti dai loro propri signori, cioè Brahmā, Viṣṇu e Rudra.

125. Il rigonfiamento nella parte inferiore del bastone del tridente maṇḍalico. Vedi sotto, XXX, 71*b*-73; *MV*, IX, 16-19. L'āmala o āmalaka è il frutto dell'Emblica Officinalis Gaertn.

126. *MV*, VIII, 58, 59; *SvT*, II, 62-64. Sulle qualità della mente, cfr. sopra, VIII, nota 146.

127. Māyā che vela la natura propria, e la Sapienza Pura che vela māyā (J).

128. Vedi sopra, VIII, 338*b*, 339.

129. L'arcobaleno.

[308] Quando in precedenza [130] abbiamo detto che Brahmā, etc., possiedono una forma trascendente a māyā, abbiamo semplicemente alluso a questo seggio (*āsana*), non inquinato dalle impurità di māyā.

[309-312] Sopra di Rudra conviene proiettare Īśvara e sopra di Īśvara Sadāśiva. Questi, nelle scritture, è chiamato col nome di Grande Trapassato (*mahāpreta*) – Grande Trapassato ad un quadruplo titolo, perché cioè pervade tutti i princìpi, perché è sommamente intelligente, perché va verso la sommità e perché, dissolto, non discende più in piani inferiori. Le Vidyā ed i Vidyeśvara, che vanno sempre più in alto [131], conseguono infatti lo Śiva Supremo, solo dopo che hanno raggiunto il piano di Sadāśiva. Sadāśiva, perciò, è perennemente rivolto verso l'alto, naturato di splendore, sottile (*kṛśa*), per la tenuità, in esso, della realtà conoscibile, trapassato, in conseguenza del riso (*aṭṭahāsa*), etc. [132].

16.

LA SUPERIORITÀ DELLA NOSTRA SCUOLA RISPETTO A TUTTE LE ALTRE (*ANYAŚĀSTRAGAṆOTKARṢAḤ*) [133]

[313-314] L'officiante deve a questo punto meditare come dall'ombelico dal detto Sadāśiva nascano tre raggi, i quali, naturati di nadānta e costituiti dalla Potenza, dalla Perva-

130. Vedi sopra, VIII, 227 segg.
131. Vedi sopra, VIII, 348*b*, segg.
132. Vedi *MV*, VIII, 68*a*.
133. Śiva dev'essere adorato su di un seggio o trono (*āsana*). Questo trono dev'essere meditato dal celebrante come costituito da tutti e trentasei i princìpi, in questo caso già proiettati, come si è visto, nel soffio vitale ed assimilati con vari elementi del tridente maṇḍalico (sopra, 295*b*-312). La differenza (e, secondo Abhinavagupta, la superiorità) della scuola del Trika dalle altre, sta in questo, che mentre per le altre il trono arriva soltanto fino a determinati princìpi (vedi sotto, 319, 320), per il Trika non solo arriva fino a Sadāśiva, ma si estende fino al piano di Unmanā. In altre parole, il tutto, dalla terra fino ad Unmanā, è meditato e trasformato in un trono, su cui occorre poi immaginare ed adorare la divinità. Vedi sull'*āsana* *SSP*, ed. cit., III, 47-56 (pp. 154-177) ed i vari testi quivi raccolti. Ricordo inoltre anche lo *SvT*, II, 55*b* segg.

dente e dall'Eguale [134], tutti splendenti di esse, escono dai tre fori del capo, sin a raggiungere lo dvādaśānta. Sopra di essi si hanno tre candidi loti, naturati da Unmanā. Tale il seggio, costituito da trentasette princìpi [135].

[315-317] Perché tutti i princìpi son qui [136] essenziati di differenziazione, per questo essi son ridotti in forma di trono. L'oggetto è infatti detto essere diverso dalla coscienza. Questi medesimi princìpi poi, immersi sì nel supremo Bhairava, in identità con Lui, ma anche da Lui (volutamente) emessi, son degno oggetto d'adorazione. Questi stessi princìpi si presentano poi ancora come essenziati di libertà – libertà dovuta all'ottenimento d'uno stato d'unità colla coscienza bhairavica – e, come, tali in forma di adoratore.

[318] L'adoratore corrisponde alla suprema realtà (*para*), l'adorato in quanto emesso alla realtà suprema–infima, il trono all'insieme dei princìpi nella loro forma infima.

[319-320] Il trono, nel Siddhānta, arriva fino alla sapienza impura ed alla «forza», nelle dottrine di Sinistra e di Destra fino a Sadāśiva, nel Siddhayogīśvarimata e nello Yāmala fino a Samanā e qui infine fino ad Unmanā. Questa la ragione per cui è chiamato supremo [137]. Dopo adorato il

134. Vedi sopra, VI, 161-165 e nota.

135. Le stt. 313-314 sono una parafrasi di *MV*, VIII, 69-70. Vedi sul trono secondo il Trika, anche il commento lungo di Abhinavagupta alla *PT*, pp. 127-129: « La venerabile Parā, che corrisponde al piano (*sattā*) di Parameśvara, di Bhairava, risiede infatti sopra gli stessi princìpi Sadāśiva e Śakti o Anāśṛta, in quanto che la possibilità di far parte del trono (*āsana*) si estende fino ad essi. Infatti nel *Mālinīvijaya* col verso: " Īśvara, in forma di grande trapassato, ridente, dotato di coscienza " (*MV*, VIII, 68*a*), è, innanzitutto riassunto il seggio che va fino a Sadāśiva, il quale insiste sul nādānta. Subito dopo, appena detto " e così tutto questo è seggio " (*MV*, VIII, 68*b*) sono esposte nel verso seguente: " Uno deve pensare che dal suo ombelico nascono le tre punte delle potenze (*MV*, VIII, 96*a*) " – sono esposte, dico, le tre punte che vanno dalla potenza (*śakti*) fino a *vyāpinī* e a *samanā*. Sopra queste stesse punte si ha la vetta più elevata (*paramadhāma*) del piano della *kuṇḍalinī* voltata verso l'alto (*ūrdhvakuṇḍalinī*), il quale appartiene al piano di Unmanā ed è descritto in forma di tre loti bianchi. " E questo è il seggio supremo " (*MV*, VIII, 70*b*), così detto perché arriva fino a Parā. Sopra di esso risiedono le Dee ». Vedi anche R. Gnoli, *Vāc. Passi scelti e tradotti dal Parātriṃśikāvivaraṇa*, RSO, XL, 1965, pp. 219-220.

136. In questo rito.

137. Cioè supremo (o superiore) rispetto alle dette scuole.

trono, conviene adorare la serie dei maestri, come sarà detto più in là [138].

[321] In questo trono, com'è detto nel *Siddhayogīsvarīmata*, conviene proiettare, innanzi tutto (*purā*) [139] la dea (Aparā) formata da tre sillabe e mezza [140], come quella che costituisce il « corpo » [141] (pensando) che tutto pervade.

[322] « Conviene adorare Sadāśiva, il Grande Trapassato (così quivi), il "corpo", costituito da tre sillabe e mezza, e sopra di esso, come quella che tutto supera (*paratvena*), la Suprema, con profumi, fiori, etc. ».

[323*a*] « (Prima) bisogna formare, nella propria immaginazione, il corpo di sapienza » (*vidyāmūrti*) e quindi, come secondo, il « corpo del sé ». (Tali le parole del *Mālinīvijaya*) [142].

17.
L'ADORAZIONE DELLA RUOTA NELLA SUA INTEREZZA (*PŪJĀ CAKRASYA SARVATAḤ*)

[323*b*-325] Nella punta di mezzo conviene adorare Bhairavasadbhāva, nella punta di destra Ratiśekhara e nella punta di sinistra Navātmā. Questi tre Bhairava sono accompagnati dalle Dee. Nella punta di mezzo bisogna, precisamente, adorare Parā, simile ad una luna piena, nella punta di destra Parāparā, di color rosso, lievemente irata ma non terrifica, e, nella punta di sinistra, Aparā, di color rosso-nero, terrifica [143].

[326-328*a*] Nei loro riguardi, occorre eseguire, come prima nel corpo, la sestuplice proiezione, nelle due maniere [144]. A questo punto, conviene formare coll'immaginazione il corpo

138. Vedi sotto, XVI, 10.
139. Secondo J, purā ha qui il significato di *agrakoṭau*, « nel punto più alto ».
140. La forma fonica di Aparā è HRĪḤ HUṂ PHAṬ. Il Ṭ di PHAṬ è calcolato come mezza sillaba.
141. L'entità che siede sul trono.
142. *MV*, VIII, 71.
143. Le stt. 323*b*-325 sono una parafrasi di *MV*, VIII, 72, 73.
144. Vedi sopra, 239 segg.

loro conveniente, che, in armonia con quello che ci proponiamo di fare, sarà di due, quattro, sei braccia, etc., ed analogamente dobbiamo formare nella nostra immaginazione i loro vari attributi, diversi secondo che si tratti della destra e della sinistra, quali il teschio, il tridente, il Khaṭvaṅga, la mudrā del dono, quella della sicurezza, quella del vaso e via discorrendo.

[328*b*-329] In realtà (tuttavia) queste Dee, essendo naturate di coscienza, sono onniformi, e, essenziate di pura, illimitata coscienza e null'altro, cooperano alla liberazione. Tutto l'insieme delle membra, dei volti, dei guardiani degli spazi, delle armi e via dicendo proviene da queste entità (*tataḥ*) [145].

[330] Nel mezzo (come si è detto) conviene adorare la cosiddetta Dea. Essa adorata, tutte e tre sono adorate. A questo punto, occorre adorare le membra, etc., le quali promanano, a mo' di tante scintille separate, da questo nucleo di coscienza centrale, già fenomenizzatosi in forma di divinità (*sadaivata*).

[331*a*-333*a*] La Dea che risiede nel mezzo consiste, a questo proposito, in Mātṛsadbhāva, è l'« attrattrice del tempo » (*kālasaṃkarṣinī*) [146], terrifica, pacificata ed ambedue insieme ad un tempo. Nel *Siddhayogīśvarīmata* essa è chiamata col nome di Dea suprema, essenziata d'un'unica sillaba [147]. Questa Dea suprema, mediana, è poi chiamata anche coi nomi di Mātṛkā e di Mālinī.

[333*b*-334*a*] « Nel mezzo (così nel *Siddhayogīśvarīmata*) conviene adorare la Dea, naturata di tutte le sillabe, risplendente come un sole; sulla estremità del suo ciuffo (*śikhā*) giova poi adorare la Suprema [148], essenziata d'un unica sillaba e, sull'estremità del ciuffo di essa, le membra, etc. ».

145. J interpreta diversamente. Per lui *tataḥ* significa « dopo la meditazione precedente » ed il senso è questo che, dopo di essa, occorre volgere il pensiero a tutto l'insieme delle membra, etc. Vedi però sotto, 331*a*, e *TS*, 142.

146. Vedi sotto, XXX, 45*b*-51; i nomi di Mātṛsadbhāva, etc., son spiegati etimologicamente sotto, 346*b*-348.

147. La forma fonica di Parā è SAUḤ.

148. Nella traduzione ho collegato il *parām* del quarto *pāda* della st. 333 col verso che segue, conformemente ai versi del *Siddhayogīśvarīmatam*, citato da J.

[334*b*-335*a*] Il tutto [149] promana da questa Dea mediana e quindi, in essa adorato, è adorato anche a destra e a sinistra [150]. L'adorazione perciò può essere eseguita una volta soltanto, nel mezzo.

[335*b*-338] « L'Attrattrice del Tempo che risiede nella cavità orale (così leggiamo nel *Devyāyāmala*, in occasione del sacrificio chiamato col nome di ḍāmara), e provoca inspirazione e espirazione, attrae di continuo le tre forme del tempo, – sull'estremità del naso [151] – nel cuore, per mezzo delle emissioni; per mezzo delle sospensioni le sostiene e per mezzo dell'emissione le divora. Essa, in effetto, levatasi attraverso l'emissione, divora completamente, in un istante, tutto il tempo. Questa potenza di volontà, chiamata col nome di Suprema, risvegliatrice delle tre potenze, merita in verità di essere adorata, ché attrae (*karṣati*) il soffio vitale (*prabhañjanam*), il quale è la base del tempo ».

[339-343] *La conoscenza* [152], *l'azione e la volontà son qui, in verità, Siva. Esse, secondo che la parte conoscibile sia grossa o sottile si presentano rispettivamente in forma di Avviluppati o di Dispogliati per dissoluzione. Purificate poi ma addormentate si convertono in Dispogliati per conoscenza. Risvegliate e conoscenti di determinati aspetti differenziati del conoscibile, son chiamate mantra. Quando il loro oggetto di conoscenza è il conoscibile differenziato nella sua totalità, esse si presentano come Signori dei Mantra. Grandi Signori di Mantra esse diventano infine quando l'oggetto del loro conoscere è un conoscibile differenziato–non differenziato. Tale, secondo le scritture, il cammino fino a Sadāśiva. Nel Grande Trapassato esse, visto che la differenziazione è ivi in via di annichilamento, tendono gradatamente a schiudersi, e rimanendo ben distinte l'una dal-*

149. Cioè i vari mantra, *aṅga*, etc.

150. Nei loti di destra e sinistra. Nel sacrificio esteriore i riti di adorazione si estendono invece anche ad essi: vedi sotto 352*b*, 353*a*. Le segg. stt. 335*b*-352*a* costituiscono una sorta di lunga parentesi e l'argomento viene ripreso nella st. 352*b*, 353*a* che si riallaccia direttamente a questa. Le segg. stt. 353*b*-365 sono una parafrasi di *MV*, VIII, 75*b*-84*a*.

151. *Nāsāgre* fa difficoltà e manca nei testi del *Devyāyāmala* citati da J.

152. Le segg. stt. 339-352*a* sono un riassunto delle precedenti stt. 293*b*-338.

l'altra, si presentano in forma, dei tre raggi (del tridente). Annichilata infine la differenziazione, esse si presentano in forma dei tre loti, essenziati da Unmanā. Tutto ciò quanto funge da «trono».

[343b-344] *Queste stesse potenze, sul punto di abbandonare le distinzioni che le differenziano l'un l'altra, diventano oggetto di adorazione, nelle diverse forme di potenze, soggetti possessori di potenza, etc.*

[344b-345 [153]] *Poiché esse a cominciare dal primo limite che segna il dissolversi della differenziazione* [154] *posseggono ognuna una natura loro propria, son chiaramente distinguibili come tre di numero. In principio* [155] *la loro triplicità non è tuttavia evidente, poiché unite colle impurità del conoscibile, si presentano confuse l'una coll'altra. Qui non succede invece così.*

[346b] *Quand'esse, infine, sono sul punto di divorare completamente fin ogni parvenza delle distinzioni che le differenziano l'un l'altra, allora, essenziate di libertà e null'altro, sono la stessa coscienza, chiamata (nelle scritture col nome di) Estrattrice del Tempo* (kālakarṣiṇī).

[347-348] *Essa è così chiamata anche perché estrae qui il tempo fuori da sé, lo esterna. Essa, dei sunnominati soggetti conoscenti, è poi l'essenza* (sadbhāva), *cioè la sostanza* (tattva) *l'esseità* (sattā), *il realizzarsi (della loro stessa natura)* (prāpti). *Le cose della realtà, cioè il conoscibile, (riposano) poi in essi, grazie a lei* [156]. *Essa è in verità l'ultimo fondamento, libertà pura, su cui poggiano le potenze che son le madri del tutto.*

[349] *Quest'insieme di volontà, conoscenza ed azione è degno oggetto di adorazione, perché realtà illimitata: d'ogni possibile limitazione, fin le più tenui parvenze sono in essa chiuse ed implicite* [157].

[350-351] *Una realtà priva di pensiero differenziato non può qui divenire oggetto d'adorazione, e neanche d'altro lato, un pensiero differenziato. In un'unica cosa son molti attributi.*

153. Dopo la st. 345 vi sono due *pāda* non computati nel testo.
154. La differenziazione esiste fino alle tre punte, durante le quali comincia a dissolversi.
155. Nei sakala o avviluppati.
156. Riferimento etimologico alla parola *sadbhāva: yayā bhāvaḥ san mātṛṣu viśrāntaḥ saiva.*
157. Cioè, non appariscono.

Quell'attributo perciò che abbraccia tutti gli altri, (la luce che) in esso insiste, questo, dico, è ciò che tutto sovrasta. Le altre (luci) sono inferiori [158].

[351*b*-352*a*] *Questa suprema adorazione di Bhairava, esposta nel Devyāyāmala in occasione del grande sacrificio Ḍāmara, mi è stata personalmente insegnata nella sua vera realtà dal venerabile Śambhunātha, sereno e ben disposto verso di me.*

[352*b*-353*a*] Nel sacrificio esteriore [159], invece, tutto l'insieme del corteggio, fino alle armi, dev'essere adorato su tutti e tre i loti. Così per tradizione i nostri maestri.

[353*b*] Nelle regioni di SE, NE, SW, NW e S conviene proiettare i cinque vidyāṅga, e, collo stesso criterio, i śaktyaṅga e i śivāṅga. Su di essi due, occorre poi proiettare l'arma, nelle quattro regioni (S, W, N, E) e nel mezzo l'occhio. Negli otto petali conviene proiettare gli otto Aghora colle rispettive consorti e quindi il gruppo dei dodici, dei sei e dei quattro, colle loro compagne, due volte. Sempre duplicemente, secondo, cioè, ripetizione (*āvṛtitvena*) [160], conviene quindi adorare i dieci guardiani delle regioni, ciascuno colle sue proprie armi e nella propria regione. Riposando, in tal guisa, in identità colla Dea [161], che risiede all'estremità del tridente ed a lei presentando in offerta il tutto, conviene soddisfare e propiziare l'insieme delle divinità e quindi eseguire la recitazione, dieci volte per ogni mantra, in quanto che in ogni mantra è presente la triade, la quale è a sua volta presente anche in ogni suo membro e tutti insieme formano poi un'indifferenziata unità [162].

[359] Il maestro, meditando come tutta la ruota dei mantra risieda, fiammeggiante, nell'ombelico, nel cuore, nella gola, nel palato e nella serpentina superiore ed a lei offrendo in oblazione il tutto, deve effettuare così l'oblazione [163].

158. Esse possono essere cioè *āsana* ma non essere *pūjya*.

159. Questa st. si riallaccia alla st. 334*b*-335*a*. Anche per le segg. stt. vedi pertanto sopra, 334*b*-335*a* e nota.

160. Vedi *MV*, VIII, 78*a*.

161. La quale si presenta in forma di Mātṛsadbhāva. Vedi sopra, 331*a*-333*a* e nota.

162. $3 \times 3 = 9 + 1 = 10$. La triade è costituita, suppongo, dalle tre dee Parā, etc.

163. La st. 359 è una parafrasi di *MV*, VIII, 79*b*, 80*a*.

[360] Nel caso poi che si tratti di un rito iniziatico, il maestro deve in principio offrire ancora una volta al corpo il cammino attraverso cui intende celebrare l'iniziazione stessa – offrirlo, dico, come il principale di tutti.

[361-362] Chi mediti [164] come l'aguzzo tridente ascenda dalla radice fino allo dvādaśānta, al sommo, là dove risiede la ruota delle Dee, trascende ogni successione e diventa un « vagabondo nell'etere ». Tale la mudrā dell'etere, che sorge dalla radice e sfocia alla fine nell'etere dello dvādaśānta, di cui si riempie. Essa è triplicemente eterea, perché nell'etere vaga, nell'etere ha sede e di nettare etereo si ciba.

[363-364] Più sotto di quattro dita dal detto tridente « divino » si ha il tridente « potenziato », più alto, a sua volta di quattro dita del tridente « particoliforme ». Tale la triade dei tridenti. Chi è tutto dedito alla ruota delle Dee, più in alto dei tre tridenti, che cosa, di grazia, non diventa, cosa non conosce, cosa non fa?

[365] Il celebrante, volendo, può oppure adorare, nel loto, le dee ed i mantra isolatamente [165]. Le divinità, nel sacrificio, possono infatti presentarsi sia a coppia sia a guisa di « eroi solitari », sia provviste di membra, di volti, etc., sia anche di essi prive [166].

18.

(IL RITO SACRIFICALE ESTERIORE). LA PRESA DI POSSESSO DEL TERRENO (*KṢETRAGRAHAḤ*) ED I CINQUE PRODOTTI DELLA VACCA (*PAÑCAGAVYAM*)

[366] Dopo così identificato con Śiva, attraverso l'adorazione, la propria coscienza, dal soffio vitale fino al piano etereo, conviene celebrare il rito sacrificale esteriore.

164. Le segg. stt. 361-364 sono un'ampliamento di *MV*, VIII, 81-83*a*, 84*a*.

165. Cioè non più a coppia. La st. 365 è una spiegazione di *MV*, VIII, 83*b*.

166. Il vuoto. Vedi sopra, 296.

[367-368] Anche quando l'elemento principale dell'iniziazione, desiderandosi speciali perfezioni, etc., sia il sacrificio esteriore, conviene pur sempre celebrare il sacrificio interiore, al fine di purificare. L'adoratore altrimenti è un'anima vincolata. Chi è privo d'interesse per le dette perfezioni e via dicendo, il sacrificio esteriore lo celebra invece per corroborare il grande sacrificio interiore, e, in virtù di tale corroborazione, consegue il suo scopo.

[369-374] Dopo eseguito il sacrificio interiore, conviene dunque prendere semi di grano, etc. impressi coll'arma, spargerli nelle varie direzioni, per respingere gli ostacoli, e quindi raccoglierli e radunarli nella regione di NE. Gli altri riti di purificazione, quanto a dire, l'ispezione, lo spruzzamento, la percussione, l'incrementazione e la vestizione, secondo che dice il Triśiromata, sono sempre gli stessi. L'orina e lo sterco di vacca, il latte cagliato, il latte e il burro liquefatto debbono essere impressi coi volti, da Sadyojāta ad Īśāna, l'acqua, (dov'è stata macerata erba kuśa) con le sei membra. Con essa [167] bisogna spruzzare il terreno. Il resto dell'acqua, frammista ai cinque prodotti della vacca, dev'essere conservato per i discepoli. L'acqua d'erba kuśa in cui sono frammisti i cinque prodotti della vacca è chiamata nelle scritture *pañcagavyam*. Essa elimina tutte le impurità esteriori. Dopo eliminata l'impurità ordinaria (*laukikī*), bisogna, per eliminare l'impurità interiore, ricorrere all'azione dei mantra, etc., che è di carattere non ordinario.

19.

L'ADORAZIONE DELLA TERRA E DI GANEŚA (*PŪJANAṂ BHŪGAṆEŚAYOḤ*)

[374*b*-376] A questo punto [168], giova recitare fra sé e sé la Mālinī, da PH a N, cioè dalla terra fino a Śiva, gettare nel mezzo (della dimora sacrificale) una manciata di fiori, e,

167. Unita col precedente *pañcagavya* (J).

168. Le stt. 374*b*-376*a* sono un ampliamento di *MV*, VIII, 88*b*, 89, che trattano appunto del *vāstuyāga*, o « sacrificio della dimora (sacrificale) ».

parimenti, offrire incensi, profumi, libami, e via dicendo. Tutta la dimora, grazie a quest'operazione, vien così liberata rapidamente da ogni ostacolo ed occupata e soprastata dall'intera ruota delle divinità.

[377] Ciò fatto, su di un trono costituito dai sei elementi, quanto a dire da Ananta, dal loto, il cui pericarpo è naturato dalla sapienza pura ed i petali dalle quattro proprietà pietà, etc. [169], su di un trono, dico, cosiffatto occorre adorare Gaṇeśa, proteso a sopprimere gli ostacoli, e, dopo adoratolo, dimetterlo.

20.
L'ADORAZIONE DELL'ARMA (*ASTRĀRCĀ*) [170]

[377 *bis, ter, quater*] [171] Nell'iniziazione, etc., di un discepolo desideroso di perfezioni, giova che il maestro celebri il sacrificio dell'Arma di Paśupati, fornita di spada e d'usbergo, dotata di membra, circondata, in ogni parte, dalle otto Madri armate. Fatto ciò, il maestro deve adorare il vaso (*kalaśa*) mille volte impresso col mantra dell'arma [172], colmo d'acqua pura, e pensare com'esso sia presieduto dall'arma. Quindi dopo pronunciato la Mālinī e soddisfatto nel fuoco tutta la ruota delle divinità, qual è prescritta nel sacrificio dell'edificio, dovrà tosto dimetterla.

169. I sei elementi che formano il trono sono Ananta (vedi sopra, 297 segg.; *SSP*, ed. cit., p. 158, n. 1), le quattro proprietà della mente, pietà, conoscenza, distacco e potere, e il loto della sapienza pura.

170. Sulla personificazione terrifica dell'arma (*astra*) vedi *SSP*, II, pp. 62, 63.

171. Il testo delle tre stanze qui tradotte, non rappresentato nell'edizione dell'opera, dove figurano, al suo posto, due righe di puntini, è stato da me trascritto da un ms. del *Tantrāloka* conservato nel Research Department di Śrīnagar e verosimilmente scoperto dopo il 1938, data dell'edizione del XV cap. del *Tantrāloka*. Esso suona come segue:

siddhikāmasya dīkṣādāv astraṃ pāśupataṃ yajet |
carmāsiyuk sāṅgam āśāsāstramātraṣṭakāvṛtam ||
tadastramantrasāhasrajaptaṃ śuddhāmbupūritam |
kalaśaṃ pūjayet paścād tadastrādhiṣṭhitaṃ smaret ||
tataś ca mālinīpūrvaṃ vāstuyāgakramoditam |
devatācakram agnau tu tarpayitvā visarjayet ||

In queste tre stanze Abhinavagupta riassume il *Mālinīvijaya*, VIII, 92*b*-100.

172. Il mantra PHAṬ.

[378*b*-385*a*] Dopo di ciò [173] conviene imprimere cento volte il vaso, pieno di supremo, odoroso liquame, adorato ed adornato, col mantra-radice; e coll'arma PHAṬ il vaso minore. Se l'adorazione dell'arma PHAṬ non è stata già celebrata prima [174], conviene procedere all'adorazione del vaso grande – insieme col vaso minore posto alla sua sinistra – nella regione di NE. Secondo il rito e coi mantra d'uso, giova quindi adorare con profumi fiori ed offerte i Guardiani delle Regioni, insieme colle loro armi, cominciando dalla regione orientale. Conviene quindi che il discepolo, col vaso minore, impresso dall'arma PHAṬ, in mano, faccia da esso cadere un flusso di liquido e che il maestro, da parte sua, lo segua, tenendo il vaso maggiore e recitando il mantra seguente:

> Deh deh Śakra, per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia
> tu devi attentamente vigilare
> perché influsso di spiriti maligni
> nella tua regione non alligni [175].

Se il nome del Guardiano della Regione è trisillabico, come, p. es., Nirṛti, la sillaba « deh » dev'essere pronunciata una volta sola, affinché il mantra risulti metricamente corretto. Fa d'uopo, a questo punto, collocare il vaso maggiore nella regione di NE, e, a S, sui grani sparsi, il vaso minore impresso coll'arma PHAṬ, di fronte all'altro.

[385*b*-388*a*] L'insieme dei mantra, nutrito dal liquido raccolto nel vaso maggiore [176] e meditato come essenziato tutto di fuoco e null'altro, adempie e corrobora felicemente tutto il rito, e quindi conviene che il maestro, sul vaso maggiore, adori tutta la schiera dei mantra, secondo il rito

173. Le segg. stt. 378*b*-388*a* sono una parafrasi e commento di *MV*, VIII, 101-109.

174. Nel caso, cioè, come osserva J, che non si tratti di discepoli aspiranti a fruizioni, ma desiderosi di conseguire la liberazione. La precedente adorazione dell'arma concerne solo i discepoli bramosi di perfezione.

175. Questa stessa dichiarazione ricorre con poche varianti anche nella *SSP*, *pavitrārohanavidhiḥ*, 42 (*SSP*, II, pp. 69, 70) e probabilmente anche in altri āgama.

176. Lett. « da un'unione (*samāpatti*) col liquido », etc.

anzidetto [177], e, sul vaso minore, l'arma PHAṬ, che allontana gli ostacoli. Nel mezzo quindi dell'edificio, nel « cerchio dei profumi » (*gandhamaṇḍale*) il maestro deve adorare le divinità della triade, unite in coppia o isolate o anche un'unica mantrica divinità.

21.

IL RITO DEL FUOCO (*AGNIKĀRYAM*) E LA SUA PURIFICAZIONE PRELIMINARE (*ADHIVĀSANAM AGNIGAM*)

[388*b*-389*a*] Per eseguire il sacrificio del fuoco, giova a questo punto preparare la cavità che deve contenerlo (*kuṇḍa*). Questa cavità non dev'essere di carattere ordinario, bensì nata da pensieri e voci di mantra puri, etc.

[389*b*-391*a*] Il supremo rito purificatorio consiste, nei suoi riguardi, nel meditare com'essa sia la potenza d'azione di Śiva. Gli altri riti esteriori sono secondari e possono anche mancare. Il medesimo accade a proposito del corpo, della superficie sacrificale, del liṅga, del vaso, dell'acqua, del fuoco, dei fiori, etc., del discepolo, nei cui riguardi il principale rito purificatorio consiste appunto nell'immaginarli come identici a Śiva.

[391*b*-393] « Nelle quattordici specie di creature (com'è infatti stato detto da Parameśvara nel Yogasaṃcāra), nei fiori, nell'incenso, nell'offerta, nelle lampade, nella recitazione, nell'offerta al fuoco: in tutte queste cose (non siamo noi ma) la dea Caṇḍikā, che offre, recita, s'illumina, adora, ride, procede. Così pure nel cibarsi e nell'unione sessuale gli attori (non siamo noi ma) la dea, che abita nel nostro corpo ».

[394] Non tutti son tuttavia in grado di raggiungere immediatamente tale ferma consapevolezza e quindi, per aiutare coloro che tali non sono, esponiamo il rito (esteriore), graduale.

177. Colla proiezione sestuplice, etc. (J).

[395-397] Perciò appunto [178], anche pensandosi o pensato intensamente: « Io son Śiva, naturato di mantra, i miei pensieri (*saṃkalpa*) son materiati di mantra e la cavità, il fuoco, etc., che nasce da essi sono identici a Śiva », anche quando, dico, così si pensa o si è pensato è opportuno mettere in atto altri riti purificatori, più o meno numerosi, secondo scorgiamo essere l'intensità di questo nostro pensiero. Certuni, infatti, poco svelti di mente, afferrano una frase solo per mezzo di prolungato esercizio ed altri immediatamente. Il medesimo accade, *mutatis mutandis*, anche qui.

[398] *I dieci riti purificatori concernenti la cavità sacrificale sono l'escavazione, l'aspersione, la battitura* [179], *la scialbatura* [180], *la croce, il tappezzamento, l'esecuzione della folgore, il tappeto, le branche, lo stallo* [181]. *Essi debbono essere accompagnati dall'arma PHAṬ.*

[399-401*a*] *La croce è l'occupazione della parte centrale mediante due fili d'erba kuśa (disposti trasversalmente)* [182], *il tappezzamento è il rivestimento delle pareti interne con erba kuśa, l'esecuzione della folgore consiste in (taluni) fili d'erba orientati verso il N su tre fili d'erba che vanno verso E* [183], *il tappeto consiste nel tappezzare d'erba kuśa il terreno fuori della cavità, le branche consistono in rami auspiciosi disposti nei quattro lati. I fini di questi riti sono la adorazione e la preparazione dei seggi* (āsanavidhi) *dei dieci Signori delle Regioni* [184], *la presa di possesso del luogo, la protezione della cavità mediante il fuoco dell'arma PHAṬ, l'idoneità della terra a sostenere il fuoco di Śiva, e l'eliminazione degli ostacoli* [185].

178. Mi sembra che *ata eva* nel primo *pāda* della st. 396 sia da riferire a *tatprasiddhyartham* della stanza 394 e che *tatrāpi* sottintenda uno *smaraṇe*, ricavabile dallo *smaret* alla fine della stanza precedente.

179. Per renderla ben compatta.

180. Con sterco di vacca, etc.

181. Con un fascio d'erba kuśa annodato nel mezzo.

182. L'uno diretto verso E e l'altro verso N.

183. In modo da ottenere la figura di un doppio *vajra*.

184. *SSP*, ed. cit., p. 244, n. 3. I Signori delle Regioni debbono proteggere il fuoco appena nato.

185. Le stt. 399-401*a* sono un commento a *MV*, VIII, 110-111*a*. Vedi sui vari riti concernenti i *kuṇḍa*, *Rauravāgama*, XV, 1-4; *MrT*, *Kriyāpāda*, 1-4; *SvT*, II, 183-189; *SSP*, ed. cit., pp. 234-236.

[401*b*-404*a*] Adorata in tal guisa la cavità, meditando com'essa sia la potenza d'azione (di Śiva), giova a questo punto proiettarvi la Mātṛkā o la Mālinī, naturate di immaginare (*saṃkalpa*) [186]. La cavità, essenziata di potenza d'azione, è l'organo di generazione della Dea, naturata come si è visto, d'immaginare. Dentro di essa bisogna gettare, dopo perturbatala tre volte [187], una goccia del seme della conoscenza [188]. La conoscenza, perturbata dalla volontà e discesa nel piano dell'azione, la quale è naturata di pensare (*vimarśa*), fiammeggia animatamente, colle cinque membra, cioè l'onniscienza, etc. [189].

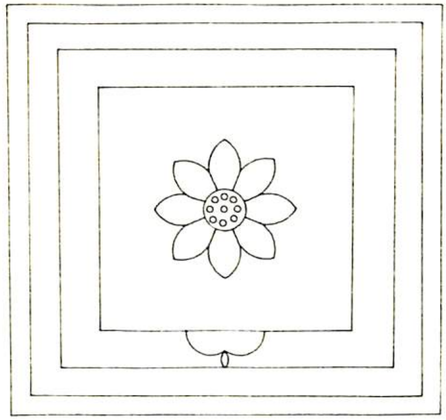
[404*b*-406*a*] Mediante perciò le cinque membra, conviene offrire, ad una ad una, altrettante oblazioni, grazie a cui il fuoco riceve i cinque sacramenti, cioè a dire quello della nascita, etc., diventando così purificato. Le cinque membra hanno la natura della terra, etc., e quindi, essendo munite delle potenze di resistenza, etc., sono in grado di impartire al fuoco i detti sacramenti della concezione, etc. [190].

[406*b*-408*a*] Giova, a questo punto, che il celebrante completi i riti purificatori del fuoco attraverso un'oblazione completa, meditando come la Dea Parāparā [191] contenga dentro di sé tutti i vari cammini e tutte le dee. Il fuoco, in tal guisa, fiammeggiando del fulgore del verace pensare del maestro, unito ai mantra e al signore, si identifica con questo pensiero di Śiva [192] ed assume quindi la stessa natura di Śiva.

[408*b*-409*a*] Questo verace metodo di purificazione ch'io ho qui descritto mi è stato a sua volta esposto da Śambhunātha. Sta adesso ai puri di mente di considerarlo attentamente!

[409*b*-410] « Ma a quel modo (obietteranno qui taluni) che la purificazione d'un bambino richiede il fuoco [193], così

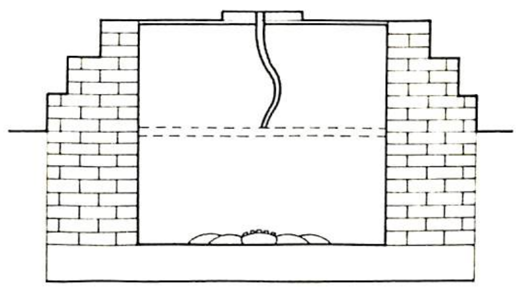
186. La dea, secondo J, è Vāgīśvarī; cfr. anche *Rauravatantra*, XV, 5.
187. Dopo avere, fuori dalla cavità, attizzato il fuoco tre volte.
188. Il fuoco.
189. Vedi sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.
190. Col quinto sacramento, il « conferimento del nome », il maestro impartisce al fuoco il nome di Śiva (*SvT*, II, 225).
191. Vedi per il mantra di questa dea, sotto, XXX, 20-26*a* e nota.
192. Intendi il pensiero del maestro, che lo immagina come Śiva.
193. Il rito della nascita (*jātakarman*) richiede l'accensione d'un fuoco.



1. Tipo di *kuṇḍa* «cavità contenitrice del fuoco», vista di piatto e sezione.

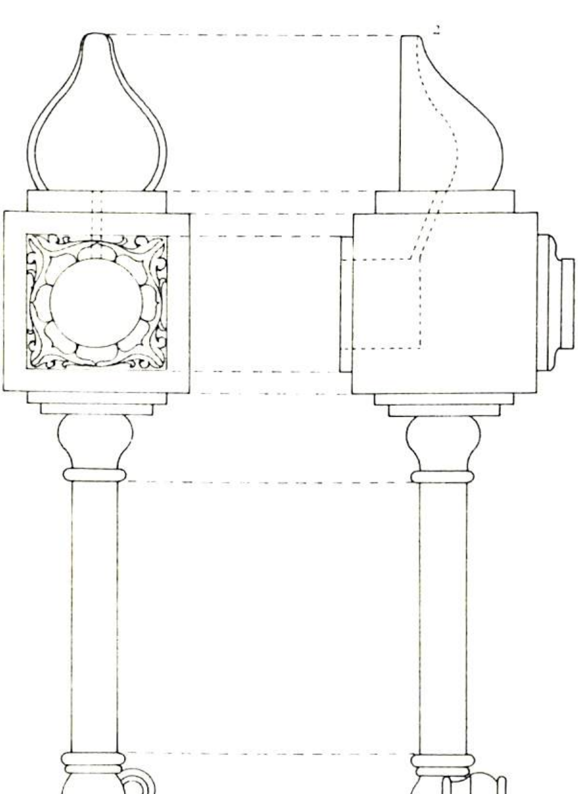
2. Tipo di *sruc* «cucchiaio grande per burro sacrificale», visto di piatto e sezione.

3. Tipo di *sruva* «cucchiaio piccolo per burro sacrificale», visto di piatto e sezione.

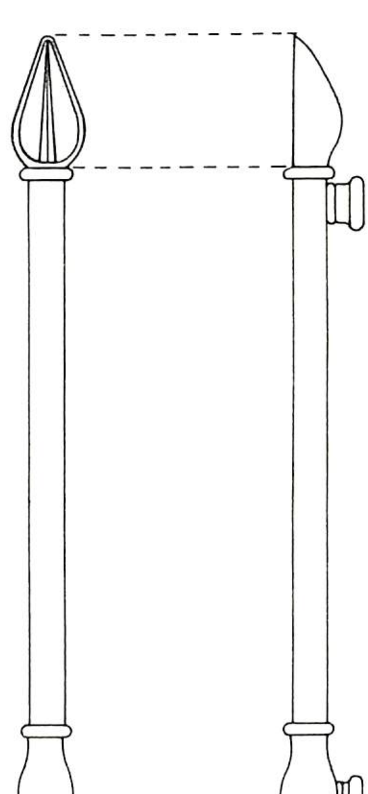


1

2



3



anche quella del fuoco richiederà un altro fuoco, per cui si cade in un regresso all'infinito». Costoro (io rispondo) in virtù di questa nostra profonda (*gurudarśana*) concezione son confutati senza possibilità di risposta [194].

[411-412*a*] Poi che il fuoco di Śiva è diventato così purificato e dopo adoratone, come genitori, lo Śabdarāśi e la Mālinī, giova congedare il luogo suo puro [195]. Presa quindi una porzione di questo fuoco così purificato, occorre porla da parte, per approntare il caru [196].

[412*b*-413] L'officiante, seguendo un altro metodo, può altrimenti, prendere una lingua di fuoco per mezzo dell'apāna, inspirando, e unitala col fuoco della coscienza che risiede nel cuore, rigettarla fuori, purificata, per mezzo del prāṇa, espirando [197]. Per purificare una cosa, poco importa quale, basta infatti considerarla con questa ferma presunzione, che cioè è identica a Śiva. Da ciò ad essa deriva infatti una natura immacolata.

[414-416*a*] L'officiante, (secondo altri testi) può offrire nove oblazioni al fuoco di Śiva, con il mantra Navātmā come compagno, precedute dal mantra OṂ e seguite dal mantra SVĀHĀ. Il fuoco, in tal modo, si identifica con Śiva, cioè coll'etere, con una generica, universale coscienza, diventando così purificato. Come prima [198], occorre, poi applicare la base, il sostenuto e la ruota delle Dee.

[416*b*-417*a*] Il maestro, a questo punto, deve contemplare il cucchiaio ed il cucchiaino sacrificale, rivolti ambedue verso terra, come Śiva, e la Potenza e come tali adorarli [199]. Tale, quanto ad essi, il rito di purificazione.

[417*b*-418*a*] Se il Signore nel *Mālinīvijaya* non ha fatto cenno di una purificazione nei riguardi dei due cucchiai, si

194. Secondo il Trika, tutto è purificando e purificante al tempo stesso. Vedi sopra, XI, 92.

195. *SvT*, II, 226: *kṣamyatām ity uktvā visarjayet.*

196. Il *caru* è un'oblazione di grani di riso cotti in acqua con latte o burro, o anche, cotti a vapore.

197. *MV*, VIII, 116-117*a*.

198. Vedi anche sopra 389, 390.

199. Tale, secondo J, l'implicazione del termine *saṃpaśyet*. Vedi sopra, 370. Essi sono rivolti verso il basso, per analogia all'emissione o creazione (*sṛṣṭyunmukhatayā*, J; *sṛṣṭikrameṇa*, Kṣemarāja, *SvT*, II, p. 124).

deve a questo, ch'Egli ha voluto significare come l'essenza d'ogni rito di purificazione non sia altro che la visione della verità.

22.

IL RITO DI SODDISFAZIONE E PROPIZIAZIONE DEL FUOCO (*TARPAṆAM*)

[418*b*-421] Il maestro, a questo punto, dopo formata col medio, l'anulare ed il pollice, la cosiddetta mudrā della gazzella [200], deve soddisfare e propiziare il mantra-radice con cento oblazioni di burro chiarificato, versato col cucchiaino, le membra ed i volti con sei ed i mantra restanti con dieci. Le oblazioni per soddisfare i mantra possono, naturalmente, essere anche mille e più, secondo il denaro di cui si dispone. Coloro che, pur avendo denaro, son presi dalla cupidigia, etc., mostrano, così facendo, che per loro quanto più conta sono le cose esteriori e che la coscienza tiene il secondo luogo, sicché, proprio per questo, non son colti da una caduta di potenza. «Sebbene iniziato (così è detto infatti nello *Svacchandatantra*) egli non raggiunge la liberazione» [201].

[422-424*a*] «Ma (dirà qui alcuno) qual è il frutto che dànno le azioni rituali eseguite durante la loro iniziazione?» La risposta degli intendenti del Gamaśāstra a chi così domanda è questa, che nel caso di costoro, i mantra son naturati da una potenza malefica e sinistra, Vāmā, e come tali, li rinserrano nella vasta prigione della trasmigrazione. La potenza benefica e graziosa loro propria, vivificata in essi dal Maestro, serve, da parte sua, a cancellare le effrazioni involontarie di coloro che seguono le sue proprie scritture [202].

[424*b*-428] Il maestro a questo punto deve prendere cucchiaio e cucchiaino, rivolti l'uno verso l'altro, uno in

200. Vedi l'illustrazione 10 nella tav. di p. 808.
201. *SvT*, I, 21.
202. J interpreta: le effrazioni involontarie alle regole delle scritture accettate.

basso ad uno in alto, essenziati da Śiva e dalla Potenza, pieni di burro chiarificato, come ambrosia [203]; e dritto e composto di mente, di respiro, e di corpo, meditando sulla loro unità, stringere forte, attentamente, colla mano sinistra il manico del cucchiaio, e, colla destra, l'estremità del cucchiaino; e, così fatto, abbassare il cucchiaio, facendo nello stesso tempo ascendere sempre più in alto il soffio vitale. Mentre, in tal guisa l'ambrosia suprema cade, letifica, dall'orlo del cucchiaio, tondo come la luna, nel fuoco della coscienza, che brucia nella ruota finale dello dvādaśānta, il Maestro offre così l'oblazione – che termina col mantra VAUṢAT – nel fuoco, divoratore dei mantra.

[429-431] Il fuoco è la coscienza che sta al sommo, riflettutasi nella cavità sacrificale, il cucchiaio e il cucchiaino sono il soffio vitale, il burro chiarificato è il succo della coscienza, dell'immaginare (*saṃkalpacidrasaḥ*). Il Maestro deve allora offrire l'oblazione completa, appunto con questa certezza iniziale, dopo aver fuso, nel fuoco della coscienza, che arde nella ruota finale, la cavità, il cucchiaio e il cucchiaino, il burro ed i mantra. Di mano in mano che il cigno (*kalahaṃsaka*) si leva nell'etere, la sua immagine non vaga infatti nell'acqua? E qui accade il medesimo.

[432-436*a*] « Māyā, il bindu, il sé, il suono, la potenza, e Śiva pervadono rispettivamente la natura propria, il solido, il liquido, l'ardente, il mobile e l'etere. In tal guisa, in base cioè a questo rapporto di pervaso e pervadente e via via trapassando sempre più in fondo, l'anima pervade tutti i princìpi dalla terra a māyā che sono sotto di lei, dopo di che si ha la nescienza, l'attaccamento, la necessità, il tempo, māyā, la "forza", l'anima limitata, la conoscenza (*vidyā*), i Signori della conoscenza, Īśvara, Sadāśiva, la Potenza che equivale alla Kuṇḍalinī, Vyāpinī, Samanā ed Unmanā. Il Maestro, buon conoscitore dei punti di connessione del canale

203. La *sruc* è il cucchiaio oblatorio, di legno, di cui ci si serve per versare il burro chiarificato nel fuoco. Il *sruva* è un cucchiaio più piccolo, sempre di legno, di cui ci si serve per attingere il burro o il latte dal vaso (*sthālī*) e versarlo nella *sruc* (vedi illustrazione 2 nella tav. di pag. 488). Il burro, osserva J, è in realtà solo nella *sruc*.

di mezzo (*madhyanāḍīsaṃdhivid*) deve così, espirando, congiungere il discepolo col Senza Nome». Tali le parole del Triśirobhairava, laddove è descritta la suprema congiunzione.

23.
L'APPRONTAMENTO DEL RISO SACRALE (*CARUSAṂSIDDHIḤ*)

[436*b*-441*a*] Dopo di ciò, per mezzo del fuoco che è stato all'uopo messo da parte, purificato ma non impresso coi mantra, conviene approntare il riso sacrale [204]. Questo può essere approntato (sia dal maestro), sia dai discepoli, mentre il maestro è intento all'oblazione. Nel riso sacrale possono essere usate sostanze speciali o anche ordinarie, a volontà. Tutti gli atti rituali, utili all'effettuazione del riso sacrale, debbono essere celebrati col mantra del cuore. A questo punto il maestro, raccolto il riso ed empiuto di burro liquefatto il cucchiaio o il cucchiaino, secondo che si tratti di fruizioni o di liberazione, deve recitare uno dopo l'altro i mantra delle due triadi degli Dei e delle Potenze, e, come settimo, il Mātṛsadbhāva e quindi offrire il resto del burro, proiettando ad ogni oblazione sul fuoco il mantra SVĀ, costituito di ambrosia, e sul riso, il mantra HĀ [205], essenziato di fuoco.

[441*b*-442] Il frutto di quest'unificazione del fuoco e del riso, che sono rispettivamente il divoratore e il divorabile, grazie all'idea concentrata nel mantra SVĀHĀ, è la suprema non-dualità.

[442*b*] Tale la cosiddetta purificazione di collisione (*saṃpātasaṃskāra*) [206]. Il principio soprastante è qui, dei due, il divoratore, il quale è la suprema essenza del divorabile.

204. Cfr. sopra, st. 412.

205. SVĀHĀ è un mantra che anche nel rituale vedico accompagna il versamento di una sostanza nel fuoco.

206. O, più propriamente, *saṃpātahoma*. Vedi su questo rito *MrT*, *Kriyāpāda*, VII, 44, 45.

(Grazie ad esso) il divorabile suole, senza sforzo alcuno, vibrar quasi danzando (*narnarti*) [207].

[443*b*-444] L'uso di questa parola si deve a questo che, grazie ad un'unificazione, si ha una collisione contemporanea di divoratore e divorabile e che ambedue collidono, cioè si fondono l'un l'altro.

[444*b*-447] Giova a questo punto [208] che il maestro, del riso, ne offra una parte alla superficie sacrificale, una al vaso maggiore ed una al vaso minore, che, con un'altra, soddisfi e propizi i mantra, risiedenti nel fuoco, e che ne lasci infine una per sé ed una per il discepolo. Dopo avere così compiuto quanto doveva e fatta la (conveniente) dichiarazione al Signore [209], egli da Lui incitato, deve allora uscire all'aperto, per purificare i discepoli, secondo le cadute di potenza da cui son stati colti. Ivi, all'aperto, egli deve dar loro i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale e la bacchetta per i denti.

24.

(IL RITO PURIFICATORIO DELLA) BACCHETTA PER I DENTI (*DANTAKĀṢṬHĀ*) [210]

La caduta di essa ad E, N, NE, W – e così pure se cade per diritto – è di buon auspicio. Negli altri casi essa è invece foriera di malaugurio ed occorre quindi celebrare tosto, per cento otto volte, un'oblazione accompagnata dal mantra PHAṬ.

207. In altre parole, come dice J, « vibrare, preso da perturbazione ». Nella st. leggo *adhiṣṭhātā* per *adhiṣṭhitaḥ* e *ayatnataḥ* per *yatnataḥ*.

208. Le segg. stt. 444*b*-447 sono una parafrasi e commento di *MV*, VIII, 121*b*-123.

209. La formula di dichiarazione tratta da *MV*, IX, 37, 38, è trascritta da Abhinavagupta sotto, XVI, 74-76.

210. Un piccolo bastoncino fatto di vari legni, perloppiù ancora verdi, della grandezza circa del mignolo. Vedi su di esso *SSP*, I, 11-17.

25.
L'ULTIMO RITO PURIFICATORIO (*ANTASAṂSKRIYĀ*) [211]

[448-451*a*] Il Maestro, a questo punto, deve bendare gli occhi ai discepoli, servendosi d'un panno impresso col mantra dell'occhio – sì che restino immoti, concentrati, grazie a tale forzata detenzione [212] – e riempir loro le mani congiunte di fiori, perle, gemme e via dicendo. Introdottili quindi dinanzi alla superficie sacrificale e fattoli mettere in ginocchio, egli deve far loro gettare questi fiori, e, di nuovo empitogli le mani di fiori, togliere loro rapidamente la benda degli occhi, sì che riacquistino d'un subito la vista.

[451*b*-456*a*] Il discepolo, alla vista improvvisa della superficie sacrificale, tutta splendente della possanza dei mantra, si compenetra con loro, e grazie a questa compenetrazione vi si immerge tutto. A quel modo, infatti, che un innamorato vede spontaneamente le varie qualità dell'amata, così chi è purificato da una caduta di potenza vede presenti i mantra. Nulla vieta infatti che i sensi della vista, etc., colla cooperazione di tale caduta, diventino idonei a vedere anche ciò che prima era assolutamente invisibile. Gli esperti (*kṛtaprajña*), infatti, vedendo un corpo, un'acqua, un luogo, un'immagine, etc., su cui sono stati proiettati dei mantra, capiscono sùbito se essi sono o no presenti. Coloro (inoltre) che son stati colpiti da un qualche demone, etc., son presi, per dir così, da tremore davanti a un maestro, splendente dei raggi dei mantra (da lui) proiettati e quindi è chiaro che i sensi, coadiuvati da una caduta di potenza, possono percepire se essi sono presenti o meno.

211. Questo rito, come specifica J, consiste nella penetrazione dei mantra nei discepoli.

212. Vedi sotto, XXVI, 11. Sul mantra dell'occhio cfr. XXII, 20-21; XXX, 40*b*-41.

26.
IL RITO DELLA MANO DI ŚIVA (*ŚIVAHASTAVIDHIḤ*)

[456*b*-459] Il Maestro, dopo di ciò, deve adorare sulla sua mano destra, per mezzo della sinistra, la ruota dei mantra, fervente, colma di tutti i cammini, consumatrice d'ogni legame; imporla sul capo del discepolo, sul cui corpo è stata proiettata la serie dei cammini; ed infine toccare gradatamente con essa ogni parte del suo corpo [213]. Il discepolo, secondo che è detto nel *Dikṣottaratantra*, grazie all'imposizione della mano di Śiva, tutta splendente di fiamme, è creato « regolare », è unito, mentre ancora in vita, al principio Īśvara ed è infine fatto idoneo allo studio (delle scritture).

[460-463*a*] « Il discepolo diventa un " regolare " (così è detto poi nel *Devyāyāmalatantra*) dopo e mediante la meditazione di una ruota ad otto raggi, soprastati dagli otto Dei Aghora, etc., resa terrifica da roteanti sillabe PHREṂ [214], contenente un tridente, caratterizzata nell'ombelico dalla presenza (dei tre) Bhairava, nel cerchio da quella di Parā, di fuori [215] da quella di Aparā, nella punta centrale del tridente da quella di Parāparā – dopo e mediante, dico, la meditazione di questa ruota tutta piena di fiamme, rosseggiante, e la visione, di fuori, della mano. La visione di questa ruota paralizza infatti i legami [216]. Chi poi desidera dipartirsi tosto da questa vita, giova che innanzitutto l'adori di fuori: fatto ciò, l'imposizione di essa sul suo capo da parte del maestro lo separa immediatamente dai soffi vitali » [217].

[463*b*-466*a*] Grazie così al rito della mano di Śiva, il discepolo diventa « regolare ». Questi poi, quando separato,

213. Il rito dell'imposizione della mano manca, come ha osservato J, nel *MV*. Esso è rappresentato nello *SvT*, III, 142. Vedi anche *MrT*, *Kriyāpāda*, VII, 14.

214. Tale il senso, secondo J, dell'espressione *mātṛpraṇava*.

215. Sempre nel cerchio esteriore.

216. Il contatto (*saṃsparśa*) di essa dà, come vedremo, la morte.

217. In altre parole, si tratta di un'« iniziazione che dispensa immediatamente il nirvāṇa » (*sadyonirvāṇadīkṣā*), su di cui vedi sotto, XIX, *passim*.

secondo il processo che esporremo più in là, dal legame dei princìpi, diventa, a sua volta, un « figlio spirituale », meritevole d'esser congiunto dai maestri alla suprema realtà. Il regolare possiede la conoscenza delle « specie » dei mantra e e della vera natura della recitazione, dell'oblazione, etc. Costui, consacrato prima dal (maestro che) dispensatore di nirvāṇa, si identifica quindi con Īśvara [218], può diventare anche un « adepto », e, alla fine delle fruizioni, risolversi nella suprema realtà.

[466*b*-468] Chi è dotato di tutte queste virtù ed è stato iniziato alla dottrina di Śiva, buon intendente delle quattro parti delle scritture [219], studioso dei diciotto, dei dieci sacri testi e della via superna [220], può essere infine creato maestro (*ācārya*). Dovendosi creare un maestro, il rito della congiunzione nella cerimonia della consacrazione (*abhiṣeka*) dev'essere celebrato da un buon maestro, cominciando dalla terra fino all'estremità del nirvāṇa.

[469] Con queste parole si suole insomma significare questo, che cioè il « regolare » è come un figlio di re, idoneo ad occupare tutti e tre i gradi di « figlio spirituale », etc.

[470] Il « figlio spirituale » ha ricevuto sì la stessa congiunzione del maestro, ma tuttavia non ha potestà di eseguire i riti iniziatici, che comportano « congiunzioni » di più specie diverse.

[471] Secondo la nostra dottrina, soltanto uno che, attraverso i gradi di « regolare », etc., ha raggiunto una superiore attività, diventa maestro, non certo un buddhista o un viṣṇuita [221].

[472-474*a*] Tutto ciò è stato spiegato per incidenza e torniamo quindi al tema. Dopo eseguito dunque il rito della mano di Śiva ed aver bruciato con esso i legami del discepolo, sin a che, attraverso la meditazione, egli non ottenga un riposo (in Śiva), il maestro deve far sì che quest'ultimo si

218. Senso e traduzione incerti.

219. Le scritture śivaite sono composte di regola da quattro pāda o sezioni, rispettivamente costituite dalla dottrina (*vidyā*), dal rituale (*kriyā*), dal comportamento (*caryā*) e dalla disciplina psicofisiologica (*yoga*).

220. Vedi sopra, I, 18 e nota. La « via superna » consiste nei sessantaquattro testi monistici.

221. Vedi sotto, XXII, 28*b*-29*a*.

genuflettta dinanzi al vaso maggiore, al vaso impresso col mantra PHAṬ, al fuoco ed al suo proprio sé. Dopo di ciò, conviene gettare (fuori dell'edificio) un'offerta agli spiriti ed alle madri [222].

27.
L'APPRESTAMENTO DEL GIACIGLIO (*ŚAYYĀKḶPTIḤ*)

[474*b*-478] Il Maestro, a questo punto, adorato Śiva e preparato un giaciglio, impresso col mantra PHAṬ, deve farvi salire il discepolo, proiettare su di lui i mantra (convenienti), riposare sulla ruota del cuore del discepolo e raggiungere il suo dvādaśānta. (Questo processo si svolge nel modo seguente. Mentre, in un primo tempo,) a causa del levarsi delle dodici vocali [223], le «forze» del maestro sono in stato di esaurimento, esse, dopo poco, accumulate dall'inspirazione, tornano ad essere sedici. Il maestro, una volta che la luna della sua coscienza, cioè il suo proprio sé, è perfettamente piena, riposa così nel cuore del discepolo, e, sin a che questi non si svegli spontaneamente, penetra poi nel suo dvādaśānta, ritorna dopo ancora nella ruota del cuore, e così via. Tale il procedimento concernente il sonno.

[478*a*-480*a*] Il discepolo, addormentatosi, accoglie di forza, nella ruota del suo cuore, una luna ed un sole immacolati, rispettivamente pieni e magri, e illuminato da questi due luminari, (indotti) indipendentemente dalla sua volontà (nel suo cuore), eccolo vedere un sogno, atto a palesare gli eventi futuri, buoni o cattivi.

[480*b*-481*a*] « Dopo meditato la potenza (della respirazione), in forma piena o magra (così infatti è stato detto) [224]

222. Vedi su quest'offerta (*bali*) *MV*, VIII, 124.

223. Il sole (vedi sopra, VI, *passim*), costituito dal prāṇa, durante l'espirazione. L'entrata nel cuore del discepolo coincide quindi coll'inspirazione del maestro e quella nello dvādaśānta colla sua espirazione. Tutto ciò fino a quando il discepolo non si svegli.

224. *VBh*, 55, con varianti, di cui l'unica notevole è *suptaḥ* nel quarto pāda, invece di *muktaḥ*, come si legge nei testi editi. Non posso affermare che si tratti d'una diversa lezione del *VBh* e non piuttosto d'una modificazione intenzionale di Abhinavagupta.

nello dvādaśānta, occorre, avendo inspirato, meditarla nel cuore. L'addormentato è in grado così di ottenere libertà».

28.
L'ESAME DEL SOGNO (*VICĀRAṆAM*)

[481*b*-489] Poi che il discepolo si è addormentato, conviene che il Maestro, adorato Śiva, mangi il riso sacrale, insieme coi suoi assistenti (*sasakhā*) [225], si netti i denti coll'apposita bacchetta, e si metta anche lui a dormire, tutto concentrato nella ruota del cuore, infiammata dai raggi dei mantra. Di buon mattino, dopo compiuto tutti i riti «perpetui» ed adorato Śiva, il Maestro deve esaminare quanto è stato visto in sogno da sé e dal discepolo commisurandone la forza. Il sogno più forte, a questo proposito, è quello avuto da lui stesso, non l'altro, in quanto che la sua coscienza è più nutrita (di quella del discepolo). Nel caso che la coscienza del maestro e quella del discepolo fossero poi equipollenti [226], i loro sogni sarebbero uguali. Il preparare, celebrare, etc., un rito d'adorazione per gli Dei, per il fuoco, per il maestro, una bella donna, il bere del vino, il mangiar carne cruda, il bere del sangue, il taglio della testa, lo spalmarsi di sangue, sterco o orina, il salire su animali piacevoli a montare, quali ad esempio cavalli ed elefanti, l'ascendere una montagna, son sogni fausti e in buona parte, anche se non tutti, piacevoli, e, in quanto tali, il maestro deve illustrarli [227] al discepolo, per rallegrarlo. La gioia è infatti, il frutto supremo. I sogni contrari son infausti e bisogna celebrare (per neutralizzarli) cento otto oblazioni, accompagnate dal mantra PHAṬ. Quando si ha un sogno infausto il Maestro deve inoltre astenersi dal dirlo ai discepoli. Quando il dubbio si è ben radicato, ci vuole infatti, per reciderlo, un grande sforzo.

225. I discepoli già iniziati (*MrT*, VII, 101).
226. Lett. «uguali».
227. Vedi sui vari sogni anche il *MrT*, VIII, 10 segg.

Quanto a coloro in cui il dubbio si è dissolto, il buono o malo augurio, significato dai sogni, non ha poi rilievo alcuno.

[490-491*a*] Le esperienze oniriche dei discepoli si presentano inoltre in vario modo, secondo il preponderare di questo o quell'elemento costitutivo (*guṇa*). Il discepolo albescente vede così il sogno in tutta chiarezza, il rubescente, attraverso segni ed indicazioni e il nigrescente non vede infine alcunché. Il fausto e l'infausto, quanto a costui, son determinati unicamente dalla sensazione di piacere o dolore (da lui sperimentate nel sogno).

[491*b*-493*a*] « Ma (dirà forse alcuno) come allora può il nigrescente essere idoneo all'iniziazione? » Ed io rispondo: Non muover lite! La verità è che, secondo ciò di cui si tratti e chi sia la persona, c'è (in emergenza) questo o quell'elemento costitutivo. Se uno, per esempio, è rispetto a tutte le altre attività albescente e nigrescente solo rispetto al cibo è forse per questo un abietto? E colui cui succede il contrario è forse per questo un eletto?

[493*b*-494] Anche chi è stato colto da una caduta di potenza, anche chi è stato iniziato, in virtù del vario assetto degli elementi costitutivi, può variamente comportarsi di fronte a questa o quella cosa, rimanendo però uniformemente concentrato nella cosa principale (cioè a dire, l'iniziazione).

29.

IL RITUALE DELLE REGOLE (*SĀMAYAṂ KARMA*)

[494*a*-496] Il Maestro, quindi, deve insegnare al discepolo in che modo si esegue il rito d'adorazione alla divinità e con quali mantra. Il discepolo, da parte sua, deve tosto eseguirlo ed il Maestro, sùbito dopo, purificarlo. A questo scopo egli deve, ben concentrato (*samāhitaḥ*), entrare in contatto, attraverso il (suo proprio) soffio vitale, colle sei forze causali, Brahmā, etc., risiedenti nelle sei ruote del discepolo, costituite dal cuore e via dicendo, e (meditare) nei riguardi di

ciascuna di esse, otto riti purificatori, dal cuore fino allo dvādaśānta.

[497] (Il discepolo), purificato (come vedremo) da un momentaneo contatto colla coscienza [228], diventa, in tal guisa, grazie alla distruzione delle impurità di cibo, seme, carattere e luogo [229], un « nato due volte » (*dvijaḥ*). Purificato da tutti i quarant'otto riti sacramentali egli è così un vero e proprio « nato due volte » [230].

[498-505] La fecondazione [231], la generazione d'un maschio, la divisione dei capelli, il rito della nascita, il conferimento del nome, l'uscita, il primo nutrimento, la tonsura, la presa dei voti [232], le quattro pratiche da osservare durante l'apprendimento del Veda – aiṣṭika, pārvika, bhautika, saumika – (il taglio della barba, accompagnato dal) dono di due vacche. E con questi quattordici sacramenti si è arrivati alla fine dello stadio di studenti. Il quindicesimo è il matrimonio. Dopo di esso si hanno i sette sacrifici domestici (*pākayajñaḥ*), vale a dire i sacrifici da celebrare l'ottavo giorno dopo la luna piena, quelli da celebrare durante le congiunzioni planetarie, l'offerta post mortem, la śrāvaṇī, l'agrahāyanī, la caitrī, l'āśvayujī. Vengono, a questo punto, le sette oblazioni solenni (*haviryajñah*), cioè, l'istaurazione del fuoco (*agnyādheyam*), l'oblazione al fuoco (*agnihotra*), il sacrificio della luna piena (*paurṇamāsah*) e della luna nuova (*darśam*), il rito quadrimestrale (*cāturmāsyam*), l'immolazione di animali (*paśubandha*), il rito dedicato a (Indra) « buon protettore » (*sautrāmaṇī*). I sette sacrifici del soma sono l'agniṣṭomaḥ, l'atyagniṣṭoma, l'ukthya, il ṣoḍaśin, il vājapeya, l'aptoryāma e l'atirātra [233]. Vengono poi il hiraṇyapāda con altri mille sacrifici e infine il sacrificio del cavallo, il quale è il trentot-

228. L'epiteto *bodhasparśapavitritaḥ*, da me riferito al discepolo, può essere anche riferito al maestro. Vedi sotto, st. 521.

229. Vedi *SvT*, IV, 68; *MrT*, VIII, 64.

230. La fissazione dei *saṃskāra* al numero di 40 si trova nei Dharmasūtra di Gautama, che aggiunge ad essi otto virtù dell'anima (I, 8, 8; I, 8, 24).

231. Vedi per la seguente lista dei sacramenti, lo *SvT*, X, st. 386-411.

232. L'*upanayanam* o « introduzione (al maestro) ».

233. Vedi sulla natura di questi sacrifici L. Rènou, *Vocabulaire du Ritual Vèdique*, Paris, 1954, *sub voces*.

tesimo (*aśvamedha*), con cui si è arrivati alla fine dello stadio di « capo di casa » (*gṛhastha*). Si hanno poi i due stadi di anacoreta (*vanaprastha*) e di rinunciatario (*saṃnyāsin*). Seguono a questo punto le otto qualità del sé, vale a dire la compassione (per tutte le creature), la sopportazione, la mancanza d'invidia, la purezza, il commettere azioni che non siano di danno altrui, il dirigere il pensiero su cose buone, l'elevatezza di sentimento ed il contentamento.

[506-508] Altri sette riti purificatori, (compresi nei precedenti) sono l'investitura con il cordone, il conferimento della bacchetta per i denti, della pelle di antilope nera, del segno fatto di cenere, l'adorazione al fuoco, i riti dei crepuscoli e del mezzogiorno e l'elemosina. I sette voti sono il bhauteśa, il gāṇeśa, il gāṇapatya, l'unmattaka, l'asidhārā, ed il ghṛteśa [234]. Questi riti di purificazione e questi voti son compresi nel nono rito, cioè la presa dei voti, il quale è il principale. L'ultimo sacramento (*antyeṣṭi*) [235] è compreso da parte sua nello stadio di rinunciatario.

[509-511*a*] Purificato che sia da questi sacramenti, il discepolo diventa un « nato due volte », idoneo, di conseguenza, a diventare una parziale incarnazione di Rudra (*rudrāṃśa*). Questi riti purificatori debbono essergli, dal Maestro, conferiti o attraverso il soffio vitale o attraverso oblazioni, mediante grani di sesamo, etc. [236], provviste dei mantra opportuni. Il conferimento di sacramenti è effettuato in questo caso, mediante la successiva e ripetuta recitazione [237], attraverso le varie parti del corpo del discepolo, quali la testa, etc., del mantra OṂ, del mantra del cuore, del nome del discepolo seguito dal verbo purificare coniugato alla prima persona, e del mantra SVĀHĀ.

[511*b*-512] Il grado di coscienza corrispondente ad una parziale incarnazione di Rudra è preceduto dalla condizione

234. Vari voti comportanti speciali astinenze, etc.

235. Il rito funebre, su di cui vedi sotto, XXIV. Cfr. anche *IC*, I, § 740.

236. I grani di sesamo, unti di burro, ed il burro chiarificato sono lo strumento delle oblazioni. Vedi *SvT*, X, 413.

237. Cinque volte per sacramento.

di « nato due volte », la quale consiste infatti nelle virtù della pace, etc., ed è una qualità della coscienza.

[512*a*-513*a*] A quel modo che, nel processo di cottura delle sostanze che producono l'oro, etc., appare, prima di esso, l'argento, etc., così nel processo di purificazione della coscienza appare, come stadio intermedio, la condizione di nato due volte.

[513*b*-514] La causa dello stato di « nato due volte » non è la matrice. Il vero brāhmaṇo, com'è detto, è colui che ha pacificato il suo sé. Tutto ciò è stato discusso dall'Asceta nel *Mokṣadharma* [238], etc., ed esposto anche dal Dio in varie scritture, quali il *Mukuṭatantra*, etc.

[515] Quando nella Smṛti leggiamo che da due brāhmaṇi nasce un brāhmaṇo quest'affermazione si basa su di un calcolo di probabilità ed è determinata da questo, che la coscienza è frammischiata al corpo [239].

[516] Gli eletti Veggenti che son nati da madri appartenenti ad infime caste, quali quella dei dhīvara, etc. non son forse e meritamente brāhmaṇi?

[517] In questa scrittura segreta, proveniente da Śiva, la quale si propone d'insegnare la realtà vera delle cose, i vari usi e costumi concernenti le caste, etc., non formano, perciò oggetto d'insegnamento [240].

[518] Le scritture ordinarie (dov'essi indubbiamente, son esposti) son pervase da una potenza malefica e sinistra, Vāmā. Le ambigue idee (di casta, etc.), son state create da Śiva, per tutelare le attività ed i comportamenti degli uomini [241] e procurar loro i frutti convenienti.

[519-520] Il discepolo che, divenuto, come s'è detto, un nato due volte, entri in contatto – semplice contatto e non

238. Titolo di una sezione del XII libro del *Mahābhārata*, dal cap. 174 alla fine (vedi p. es. 261, 31, 32).

239. L'essere o no un brāhmano, secondo Abhinavagupta, è un fatto puramente di coscienza.

240. Le divisioni castali, negate dal Trika e dal Kula, sono ammesse nello Scivaismo del Sud: vedi su di ciò lo studio di H. BRUNNER, *Les Catégories sociales védiques dans le Sivaisme du Sud*, JA, CCLII/1964, pp. 451-472.

241. Lett. « per mandare ad effetto l'emissione », etc. *Sṛṣṭi* è ben commentato da J con *lokavyavahāra*. I frutti sono i cieli, gli inferni, etc.

riposo – collo dvādaśānta, in unità col suo più intimo sé, discendendone tuttavia sùbito, diventa allora, una parziale incarnazione di Rudra, per cui si dice che è un « regolare », perfettamente purificato.

[520*b*-521*a*] Un « regolare » è idoneo allo studio, all'udizione delle scritture, alle cerimonie perpetue ed all'ossequio al maestro. Negli altri casi, per adorare il Signore, deve ricorrere al Maestro.

30.
LE VARIE REGOLE
(*SAMAYĀḤ*)

[521*b*-531*a*] Conviene a questo punto che il Maestro esponga al discepolo – che è diventato, come si è detto, una parziale incarnazione di Rudra – le (varie) regole. Queste nel *Devyāyāmalatantra* son state fissate dal Signore al numero di sessantaquattro. Queste sessantaquattro regole son divise in otto gruppi, concernenti rispettivamente il non dire, il non fare, il nascondere, l'adorare, il soddisfare, il porre in essere, il colpire ed il confondere.

1. Le otto cose che conviene non dire sono l'intima natura dei mantra e dei tantra, le regole, i rituali e le riunioni segrete, parole senza fondamento, parole aspre e menzogne.

2. Le otto cose da cui conviene astenersi sono le azioni senza frutto e quelle nocive, il toccare la donna altrui, l'orgoglio, la frode, e il danneggiare altri con spiriti malvagi, veleni e malattie.

3. Le otto cose che occorre nascondere sono il proprio mantra, il rosario, il proprio sapere, la conoscenza della verità, le discipline adottate, le qualità, i difetti, i segni delle perfezioni.

4. Le otto cose che conviene adorare sono il maestro, la scrittura, il Dio, il fuoco, coloro che eccellono nella conoscenza, le donne, il voto [242], la famiglia del maestro.

242. La propria mudrā, etc. (J).

5. Le otto creature da soddisfare sono i poveri, gli afflitti, i genitori, le divinità tutelari (*kṣetrapāla*), i vari esseri viventi, gli uccelli, i demoni che frequentano i cimiteri, le dee risiedenti nel corpo.

6. Le otto cose da porre in essere apprese dalla viva voce del maestro, sono Śiva, la Potenza, il Sé, la mudrā, la natura dei mantra (l'idea della nullità della) trasmigrazione, le fruizioni e la liberazione.

7. Le otto cose da colpire sono l'attaccamento, l'odio, la detrazione, la pusillanimità, la gelosia, la presunzione, coloro che infrangono le regole e quanti non le praticano.

8. Le otto sorta di esseri da confondere son coloro che seguono le dottrine dei vincolati, i crudeli, gli astiosi, i traditori, gli sprovveduti, i satelliti dei principi, i malvagi e gli ostacolatori.

[531*b*-532] Da adorare son poi le Śākinī, di cui così parla il *Gamatantra*: « Delle Śākinī, due volte più ardite, quattro volte più desiderose ed otto volte più avide (delle donne) v'è da esitare prima di pronunciare finanche il nome »[243]. Quanti seguono la tradizione del Kula ma non fanno uso delle sostanze « eroiche », non debbono abitare insieme coi vincolati. Tale l'opinione del *Mādhavakulatantra*.

[533-537*a*] Conviene inoltre che il « regolare » adori di continuo con spirito di eguaglianza la ruota delle divinità, il maestro, il fuoco, e le scritture e che non mangi se non di quello che è stato ad essi già offerto, non sottragga le loro sostanze[244], ed adori la famiglia del maestro. Essa (a somiglianza delle famiglie ordinarie) è essenzialmente costituita da fratelli, moglie e figli, congiunti con lui con legami di conoscenza, non di sangue, ché chi è congiunto in tal modo è un vincolato ordinario[245]. Le persone per cui il

243. Le Śākinī sono una sorta di streghe, ipostasi anch'esse della potenza di Śiva. Secondo l'*AğP* (50, 38) esse son dotate d'uno sguardo obliquo (*vakradṛṣṭayaḥ*), ossia di « malocchio ». Vedi su di esse la nota di M. Th. Mallmann, *op. cit.*, pp. 204-206.

244. Parafrasi di *MV*, VIII, 132. Le sostanze o « effetti » del Dio (*devadravya*) sono le vesti, gli ornamenti, i gioielli, etc., con cui sono ornate le sue immagini (vedi *SSP*, II, p. 272).

245. Vedi sotto, XXVIII, 194.

maestro ha speciale affezione, debbono essere adorate per compiacerlo, non per le loro intrinseche qualità, e così come il maestro dev'essere adorata la loro famiglia.

[537*b*-540] Il discepolo non deve biasimare il maestro, non trovar motivo di biasimo, non prestare orecchio ad esso, né provocarlo ad ira. Davanti al maestro, senza suo espresso ordine, deve astenersi da ogni attività ordinaria o non ordinaria, quali l'ira, il gioco, l'ascesi, la recitazione di mantra, e limitarsi unicamente a servirlo. Conviene infine che egli non usi di cosa alcuna già usata dal maestro – giaciglio, vesti, seggio, etc., né la tocchi coi piedi: si limiti bensì a venerarla.

[540*a*-545] « Sebbene uno osservi le penitenze kṛcchra, cāndrāyaṇa [246], etc., (così è detto anche nel Triśirobhairavatantra) e se ne stia in una foresta come un pezzo di legno, sebbene osservi il voto della lama della spada (*asidhāra*) [247], ed adempia alle discipline ed alle proibizioni, non ottiene tuttavia il piano supremo. Chi invece è dedito a compiacere il maestro colla mente, coll'azione e colla parola, ottiene, proprio grazie al maestro (convenientemente) soddisfatto e propiziato, il sommo bene, nella sua pienezza e meraviglia. A quel modo che la terra, coperta d'abbondanti nevicate e battuta dal vento, si presenta come un'unica tavola di pietra, così quand'uno pratica le proibizioni, etc., nella loro fissità, quanto se ne ricava è una cosa unica. Il Maestro, invece – il cui sapere si estende a tutti gli aspetti del conoscibile – una volta compiaciuto, ci procura una conoscenza piena, in via d'espansione (*prasarat*). Una semplice conversazione con Lui è già fonte, per noi, d'un'immediata elevazione. Giova perciò compiacere il Maestro ».

[546-551*a*] Da un semplice colloquiare con lui, secondo ch'è detto anche nel *Mālinīvijaya* [248], il peccato viene immediatamente distrutto. Giova quindi il maestro, prima di

246. Particolari penitenze, caratterizzate da digiuni, etc.

247. Vedi su questo voto P. V. KANE, *HDh*, V, 266. La parola indica che questo voto è così tagliente o difficile come camminare sulla lama d'una spada.

248. *MV*, II, 11*a*.

sceglierlo, esaminarlo attentamente, in base al suo sapere ed ai segni, com'è detto nella scrittura, ed al suo comportamento (che dev'essere) conforme alle scritture. Vedi di entrare in dimestichezza con un tale maestro! Costui la conoscenza l'espone per affetto, non per cupidigia. Lui soddisfatto, gli Dei son soddisfatti ed i maggiori, lasciati gli inferi, accedono immediatamente alla grande dimora di Śiva. Quella casa in cui il maestro mangia, quivi (l'avo) risiede e va (poi) nella dimora di Śiva: così sapendo, nell'offerta *post-mortem*, occorre sempre adorare il proprio maestro [249]. Questi deve mangiare egli stesso, e, fatto ciò, così dire agli altri di fare. Chi invece, iniziato, celebri il rito dell'offerta *post-mortem* da sé, non consegue da questo rito alcun frutto e trasgredisce per soprappiù le regole.

[551*b*-557*a*] V'è di più. Conviene astenersi dal fare ingiuria ai beni consacrati a Caṇḍī, sia pure offerti da seguaci del Siddhānta [250], né mai pronunciare parole che designino le Śākinī. Degne (sempre) d'adorazione son poi le donne, poco importa se brutte, vecchie, viventi del loro lavoro, di bassa casta, di membra difformi, cortigiane o di liberi costumi. « Da adorare con ogni cura (così è detto anche nel Gamatantra) da adorare come divinità son le donne che hanno trasceso le convenzioni del mondo (*nirācāra*), che mangian di tutto, che son di là dal bene e dal male, che vivono liberamente, che mangiano carne, che son dissolute ». Da adorare son poi le cortigiane e la loro casa è un vero e proprio luogo santo (*prayāga*), dove giova regolarmente sacrificare. Quanto alle donne bisogna poi astenersi dal fare ogni azione che possa disgustarci di esse, ond'è che occorre evitare di vederle nude o col seno scoperto. Conviene non essere presi da disgusto davanti alla smorfia (*mudrikā?*) d'una donna vecchia o morta. La difformità è quivi bellezza. Giova inoltre non palesare i convegni (segreti).

249. Il senso delle stanze 549-550*a* non mi è del tutto chiaro. Sul sacrificio *post-mortem* vedi sotto, XXV, *passim*.

250. Vedi sopra, 533-537*a*. (*MV*, VIII, 132; *SvT*, V, 47). Caṇḍī sta qui per Caṇḍa o Caṇḍeśa, importante divinità del seguito di Śiva, su cui vedi Rao, *op. cit.*, II, 1, pp. 205 segg.; II, 2, pp. 463 segg.; *SSP*, II, 272.

[557*b*-558] Se in un trivio, etc., ci si imbatte in un'immagine di divinità spoglia e trascurata, questa dev'essere adorata. In tutti i giorni d'adempimento normali e speciali conviene concelebrare un particolare rito d'adorazione per il maestro ed intermettere lo studio. Nell'unione rituale bisogna essere privi di cupidigia.

[559-560] Non bisogna aver mai repugnanza per le sostanze « eroiche » quali il vino, etc., né criticare, bensì lodare senza intermissione chi ne fa uso. Ad ammaestrarli non si commette tuttavia nulla di male, se, naturalmente, il cuore non li odia. Ogni diversa disposizione di mente verso di esse dev'essere sradicata.

[561-562] Il nome del Maestro, delle Scritture e delle Dee è un mantra e quindi non deve essere pronunciato fuori dal rito d'adorazione, e, una volta evocato, dev'essere soddisfatto e propiziato. Il Beato stesso ha infatti detto che se ad un mantra evocato non si rende soddisfazione questo rapisce una metà del nostro corpo.

[563] Com'è detto poi nell'*Ūrmitantra*, non bisogna divulgare o avere a disgusto l'agire delle dee e degli eroi, né rivolgersi loro a mani vuote.

[564-565*a*] Il nome del maestro dev'essere pronunciato preceduto dalla sillaba *śrī*, e non da chi sia a mani vuote. L'ombra proiettata dai maestri, etc., non dev'essere oltrepassata, né discorrendo con eterodossi, parlare del contenuto delle proprie scritture o anche solo indicarlo.

[565*b*-566*a*] In ogni cerimonia occasionale, alla metà dell'anno, e così pure in occasione della dedica dei sacri cordoni, occorre di regola [251] celebrare un'adorazione speciale.

[566*b*-567*a*] Chi non abbia ricevuto la proiezione dei mantra, non deve assistere (ai sacri riti). Occorre poi guardarsi dallo studiare altre scritture. Un conoscere non ancor ben affermato può infatti vacillare per l'apprendimento di cose diverse.

[567*b*-568*a*] Gli attrezzi ed utensili della casa, in quanto utili al sacrificio alle divinità sono meritevoli di adorazione e non debbono quindi essere toccati coi piedi o negletti.

251. Leggo *nityaṃ* per *nityāt*.

[568*b*-569] Nel caso che si riceva a casa una visita della famiglia del maestro bisogna poi celebrare una qualche cerimonia speciale. Conviene inoltre astenersi dal criticare gli iniziati, con spirito d'avversione. Ad ammaestrarli non si commette tuttavia nulla di male. L'ammaestramento non è infatti mosso da spirito d'avversione.

[570-571] Non bisogna vivere insieme con seguaci di dottrine inferiori, quali i Viṣṇuiti, etc., né divulgare di aver (occasionalmente) mangiato o dormito con loro. « I partigiani d'altre dottrine (com'è detto nel *Mādhavakulatantra*), siano esse la Vedica o la Viṣṇuita, e quant'essi dicono debbon essere sempre evitati ».

[572-573] Il contatto con gente che non appartiene alla nostra famiglia spirituale (*akulīna*) è infatti fonte di paura, a causa della rovina spirituale che può essere prodotta da un'adesione alla loro famiglia. Chi segue la tradizione del Kula, l'unica degna (*ekapātra*), deve perciò evitarli. Se poi, per negligenza, taluno di essi si è a noi accompagnato in una riunione (religiosa), conviene (parimenti) adorare la ruota.

[573*b*-574] Secondo ch'è detto nell'*Ūrmikaulatantra*, bisogna evitare ogni contatto con chi segue altre scritture, con chi è devoto a maestri d'altre dottrine, cogli stolti, con chi trae la sussistenza da sostanze che appartengono alla divinità[252], con chi offende una potenza, con i malvagi.

[575] Bisogna astenersi, nell'iniziazione, etc., dal dirigersi, dubbiando, verso i luoghi sacri (*āyatana*), etc., né, parimenti conviene ricercar la causa dell'intepidimento di detta confidenza (in essi).

[576] Occorre guardarsi dal considerare, nominare e trattare i nostri compagni di dottrina in modo diverso, secondo la casta cui appartengono, bensì considerarli come uguali a Śiva.

[577-578] Conviene stare in compagnia di donne fornite di sana conoscenza e sforzarsi di infervorare il (proprio) conoscere; e così astenersi dall'andare con donne non iniziate

252. Vedi sopra, 533-537*a* e nota.

e di rendere inutile ciò che nasce da esse [253]. Le cerimonie concernenti l'unione di mezzanotte debbono essere celebrate in compagnia. Bisogna inoltre annusare l'aroma della carne arrostita, etc. Esso è infatti caro alle dee.

[579-580] Il comando del Maestro deve essere osservato senza tener conto di null'altro. Conviene inoltre esser tutti concentrati sui mantra, né senza prima aver eseguito l'adorazione delle scritture, l'adorazione, la recitazione, la meditazione, la disamina e le cerimonie secondarie dedicarsi inutilmente alle tre specie di riti [254]. Bisogna (naturalmente) astenersi dal provocare la morte altrui [255] con mantra e riti magici o dandogli veleno.

[581-584*a*] Nel caso di un'infrazione delle regole, bisogna rivolgersi al maestro (o, questi non essendoci, alla sua famiglia, o, essendo assente anche questa, a qualcuno della sua linea spirituale) e, naturalmente, osservare quant'egli dice con ogni cura, senza dubbio alcuno (*nirvikalpam*). Il Maestro, tutto concentrato a penetrare il senso delle scritture, etc., è infatti Śiva stesso, né può da lui uscire parola se non verace. L'umiliarsi (*prahvībhāva*) dinanzi a Śiva ha, come suo fine, la purificazione di noi stessi, e, nel caso del maestro serve, oltre a ciò, anche a rallegrarlo, adempiendo, come tale a un doppio ufficio. La soddisfazione del maestro è ferace di frutti per il discepolo.

[584*b*-586*a*] Anche quando un «regolare», il buon successo delle cui aspirazioni dipende unicamente dal maestro, consegue la conoscenza, egli proprio per venerazione verso questa conoscenza, deve se possibile considerare il suo maestro ancora più maestro (di prima). Colui perciò che, dopo ottenuto la conoscenza, non è pervaso da venerazione per il maestro, non ha palesemente confidenza nella conoscenza ed è, in verità [256], un perduto.

[586*b*-588*a*] Un maestro che non abbia confidenza nella conoscenza, istruito (*śāstrita*) e devoto solo a parole, e nel

253. « Il *kuṇḍagolaka*, etc. » (J). Vedi sotto, XXIX, 14-16; 22-24*a*.
254. Obbligatori o perpetui, occasionali ed opzionali.
255. Leggo *bādham* per *vādam*.
256. Leggo *na satyaṃ* per *nāsatyam*.

segreto del cuor suo detrattore della conoscenza, non deve ovviamente essere adorato. Un tale maestro bisogna, in verità, guardarsi dal sceglierlo, e, una volta sceltolo, occorre abbandonarlo. I maestri delle dottrine dei Viṣṇuiti non debbono essere considerati (alla stregua dei veri maestri) come i principali.

[588*b*-591*a*] « I comandi del maestro concernenti il soffio vitale o il corpo (tali le qualità che secondo l'*Ūrmikaula-tantra* deve avere il maestro) non debbono essere trascurati né messi in dubbio. Vero maestro è colui che ci scopre l'iniziazione del Kula, la scrittura del Kula e la conoscenza della realtà ». Gli altri son maestri solo di nome. Le qualità che secondo l'Ānandasastra deve avere il maestro si riducono invece a questo, che maestro è colui da cui deriva l'iniziazione, i trattati sui mantra, e la conoscenza della realtà.

[591*b*-592] Gli emblemi da portare non debbono essere di ordine manifesto, esteriormente non bisogna far mostra di alcun emblema né bisogna far lega con chi li porta. Coloro che li portano debbono essere difesi e nulla più. Le persone brutte e difformi non debbono ispirare disgusto.

[593] Nel *Rātrikulatantra* è poi detto così: « La liberazione proviene dal venir meno del dubbio, da vesti o bagni impuri non si ha di essa neanche l'ombra ».

[594-595*a*] « Bisogna guardarsi dallo scrivere il cuore dei mantra » – così è detto nel Mālātantra –; il mantra dev'essere estratto da un suo membro [257], non messo per iscritto su un foglio. Conviene evitare di essere attaccati a cose irreali, per parzialità.

[595*b*-598*a*] Le otto specie di errori determinate dalla nascita, dalla conoscenza, dalla famiglia, dalla disciplina del corpo, dalla ragione, dalle qualità e dalla ricchezza, di cui si fa menzione nel *Kulagahvaratantra* debbono essere rapidamente abbandonate, come altrettanti demoni. Esse debbono essere fuggite anche secondo il *Niśisaṃcāratantra*. L'errore più negativo è quello della nascita, che si esprime nel pensiero: « Io sono un brāhmaṇo e come posso quindi

257. Senso incerto.

dedicarmi ad altro che non sia stato prescritto dal Veda? » Nel *Kulagahvaratantra* son forniti esempi anche delle altre specie di errori.

[598*b*-599*a*] L'errore fa sì che uno che è in un certo modo pensi, sia pure involontariamente, di essere in un altro modo, e, in quanto tale, offusca il suo essere proprio. Tale la ragione per cui di esso si parla qui come di un demone.

[599*b*-601*a*] Nei riguardi di ciò che è naturato di coscienza, nessun vano pensiero di nascita o altro ha luogo a procedere. Tale pensiero consiste in un travisamento della realtà, di cui nasconde la vera natura. La coscienza, nella sua vera realtà, integra ed indivisibile, non può essere oggetto di nessuna immaginaria partizione, che, automaticamente, la contrarrebbe. Tutte queste partizioni sono, senza eccezione, errori e meritano, come tali, di essere abbandonate.

[601*b*-604*a*] « Il Signore è indipendente da tutto (così ha poi chiaramente detto il Signore nell'*Ānandatantra*) ed agisce com'uno meno se l'aspetta (*vāma*), né per far ciò [258], tiene conto della purità. Le dee, nel sacrificio, son soddisfatte da carni sanguinanti, non dall'applicazione di cose pure (o ritenute tali). Fra brāhmaṇi e uomini d'ultima casta dev'essere conversazione assieme, ed alla fine poi i raggi (*marīcayaḥ*) non saranno più fonte di deformazione [259]. Dalle distinzioni immaginarie (*vikalpa*) non può perciò venir altro che l'inferno. Il corpo è costituito da tutte le divinità, in tutti i viventi ».

[604*b*] Tutto ciò è stato ben esposto anche da Nakuleśa, etc., laddove dicono che l'unico luogo santo è il corpo, che non si deve andare in altri luoghi santi; che l'unico luogo di pellegrinaggio è il mantra, che si debbono evitare gli altri luoghi di pellegrinaggio.

[606-608*a*] Divenuti, senza difficoltà, consapevoli di quest'ingiunzione, occorre abbandonare la rete delle ingiunzioni. L'assorbimento totale (*samādhi*) non può essere ottenuto altro che grazie ad una chiara certezza (*niścaya*): così sapendo,

258. Forse, la grazia o favore divino.
259. Senso incerto. I « raggi » sono solitamente gli organi di senso.

il conoscente delle ingiunzioni, evita ogni confusione mentale. Dal cuore del mantra in fuori, non c'è dovechessia altra cosa suprema: così sapendo, il conoscente delle ingiunzioni, evita la rete dei mantra.

[608*b*-609*a*] L'offerta di cibo (*naivedya*) si deve farla mangiare e quanto ne avanza gettarlo nell'acqua di una corrente. Se essa è mangiata dai pesci, che son stati precedentemente iniziati, non ne segue peccato alcuno [260].

[609*b*-610*a*] Le « regole » (*samaya*) son così chiamate ad un triplice titolo, perché debbono essere necessariamente osservate [261], perché grazie ad esse si va verso la suprema realtà, e perché son causa dell'ottenimento della conoscenza.

[610*b*-611*a*] Il maestro, dopo aver impartito così le regole, deve adorare il Signore e quindi dimetterlo nell'etere della sua propria coscienza, pacificata, dissolvendone il « corpo ».

[611*b*] Nel caso che al discepolo non si debba impartire sùbito dopo l'iniziazione di « figlio spirituale », giova aspergerlo con acqua tratta dal vaso di Śiva, impressa col mantra PHAṬ, e quindi, con essa, aspergere anche se stessi. La ragione di quest'aspersione sta in questo, che il Signore, nel suo « corpo » d'acqua ed unito al detto mantra, tutto alimenta ed integra.

Tale l'iniziazione delle regole, da me illustrate diffusamente e in sunto [262].

260. Vedi sotto, XXVI, 71.

261. Tale il senso ordinario della parola. Gli altri due sensi son ricavati dall'analisi etimologica del termine, fatto qui derivare da *i*, nel duplice senso di andare e di conoscere.

262. In sunto, quanto all'argomento e diffusamente, quanto all'opera J interpreta nel modo contrario.

Capitolo XVI

L'INIZIAZIONE ATTINENTE AI «FIGLI SPIRITUALI»

Passiamo adesso ad esporre il rito occorrente, secondo ch'è stato detto da Śiva, per diventare un «figlio spirituale» (putraka).

[1-2] Quando dunque il maestro vuol promuovere un regolare al grado di «figlio spirituale», di «adepto» o di maestro, allora, effettuata la cerimonia di purificazione preliminare (*adhivāsa*), deve, all'indomani, disegnare il maṇḍala, così com'è stato detto circa il sacrificio «composito» ed altrove [1].

[3-4] Nel *Mālinīvijaya* si parla (così) di cinque ruote, di sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro (raggi) rispettivamente [2]; nel *Triśirobhairavatantra*, di ruote di trentadue e sessantaquattro (raggi); ed infine nel *Siddhayogīśvarīmatam* di ruote d'un infinito numero (di raggi).

[5] Qualechessia perciò il sacrificio, quali e quante le ruote con cui è connesso e qualechessia il rituale d'adorazione, il maestro deve innanzitutto tracciare il maṇḍala.

1.

L'UNIFICAZIONE MENTALE BASATA SUL MAṆḌALA (*MAṆḌALĀTMĀNUSAṂDHĀNAM*)

[5-7*a*] Le tre Dee son collocate via via nei tre tridenti, mutando (come vedremo) di posto, e prima in mezzo, poi a destra ed a sinistra son tutte e tre compiutamente adorate [3].

1. «Composito» (*sāmudayika*) è chiamato in *MV*, VIII, 80*b*, il sacrificio interiore. Il termine «composito» è commentato nel *MrT*, II, p. 151, colle parole *samudāyenānekāṅgasamāhāreṇa nirvartyā* (scil. *śuddhiḥ*).
2. Vedi sotto, XXXIII, *passim*.
3. Vedi sotto 12*b*-15*a*.

Il procedimento da tenere nel disegno dal maṇḍala sarà sommariamente esposto più in là [4].

[7*b*-9] Disegnato [5] dunque il maṇḍala occorre innanzitutto nettarlo con un panno profumato. Il maestro quindi, bagnatosi, deve adorare come prima, dinanzi al maṇḍala, le divinità del corteggio esterno [6], e, nella porta, le divinità della porta. Stando nella parte orientale del maṇḍala, egli deve quindi adorare da NE a SE, Gaṇeśa, etc., sino ad arrivare via via al dio custode del luogo (*kṣetrapati*).

[10] I sette che, secondo i nostri maestri, son da adorare nel rito d'adorazione dei maestri sono Gaṇeśa, il Maestro, il Maestro del Maestro, il Maestro di quest'ultimo, i Maestri antichi, la Dea della Parola, ed il dio custode del fuoco.

[11-12] Quindi, ricevuta l'autorizzazione d'uso, occorre adorare, con fiori, incensi, etc., la potenza di base (*ādhāraśakti*) e via dicendo, dalla radice del tridente fino a Śiva, all'estremità dei loti bianchi. Questo rito d'adorazione deve ripetersi via via circa ogni tridente.

[12*b*-15*a*] Nella punta centrale del tridente di mezzo risiede Bhairavasadbhāva, insieme con Parā, nella punta di sinistra Navātmā insieme con Aparā e nella punta di destra Ratiśekhara insieme con Parāparā [7].

Nella punta centrale del tridente di destra risiede Ratiśekhara con Parāparā, nella punta di destra Bhairavasadbhāva con Parā (e nella punta di sinistra Navātmā con Aparā).

Nella punta centrale del tridente di sinistra risiede Navātmā con Aparā, nella punta di sinistra Bhairavasadbhāva con Parā (e nella punta di destra Ratiśekhara con Parāparā).

[15*b*-17*a*] In tal guisa, essendo la Dea Parā dappertutto presente, il sacrificio viene perfettamente adempiuto, in virtù di questa sua sola intervenzione (*adhiṣṭhāna*). Anche nel sacrificio in cui v'è un solo tridente, bisogna perciò pensare che Ella a tutto interviene. Nella *Parātrīśikā* è infatti stato

4. Vedi sotto, XXXI, *passim*.
5. Parafrasi di *MV*, IX, 32.
6. Vedi sopra, XV, 181-191.
7. La forma mantrica di queste divinità, che abbiamo incontrato anche sopra, XV, 239*b* segg., è data nel cap. XXX, 10 segg.

detto « e diventa da non conoscente dei riti conoscente dei riti sacrificali » [8].

[17*b*-21*a*] A questo punto conviene adorare nella punta di mezzo – e così pure in quella di destra ed in quella di sinistra – i vari Signori delle regioni colle loro armi, come se fossero una cosa sola [9], ed il venerabile Mātṛsadbhāva [10], immacolato, come la suprema di tutte le divinità. Sùbito dopo, nel caso che il sacrificio sia diretto ad ottenere fruizioni, giova adorare gli otto Bhairava, colle rispettive membra, la coppia e le dee delle ruote, ciascuno a suo luogo. Esteriormente debbono essere poi adorati i Signori delle regioni, insieme colle loro armi, con somma devozione, mediante profumi, fiori, libami, etc., senza veruna mala economia.

[21*b*-23*a*] Occorre, dopo ciò, mentalmente unificare il vaso maggiore, quello minore, impresso col mantra PHAṬ, il maṇḍala, il fuoco e il proprio sé, meditando come noi ed essi tutti siamo una cosa sola, di là da ogni dualità. Coloro poi che non riescono ad inverare in se stessi questa nondualità, essenziata di Śiva, possono pur sempre entrare nel cammino della non dualità, attraverso il metodo dei mantra e dei canali (*mantranāḍīprayoga*).

[23*b*-26*a*] (Questo metodo è il seguente). Dopo uscito attraverso la propria destra, entrato attraverso la sinistra della (divinità) risiedente nel maṇḍala e di nuovo uscitone attraverso la destra si ottiene un'unificazione radicale con la detta (divinità). L'applicazione di questo procedimento anche alle (divinità risiedenti) nel vaso maggiore, in quello minore e nel fuoco ed infine, attraverso la nostra propria sinistra, anche a noi stessi, fa sì che la detta unificazione si estenda anche a tutte queste entità. Il fitto ordito di soffio vitale, venutosi a determinare in forza di questa unificazione, è il presupposto dell'apparire della desiderata coscienza unitaria ed onnipervasiva, consistente nell'illuminarsi dell'unità

8. *PT*, 20 (vedi anche sopra, XIII, 151*b*-154). Il senso è che colui il quale sa come Parā sia in tutto presente, etc. etc.

9. Vedi sotto, XXX, 42-43*a* e nota.

10. Vedi sopra, XV, 239*b* segg.; sotto, XXX, 45*b*-46.

(*aikyasphurattātmā*). Sùbito dopo conviene celebrare un rito d'adorazione speciale, purificato dalla non-dualità.

[26*b*-27] Ciò che è irrorato dal nettare della non-dualità propria di Śiva, questo è sommo davvero. Nei riguardi del vaso sacrificale, dei fiori, dei profumi, dei libami e financo dell'animale, la purità, cioè il raggiungimento della sommità, non è altro perciò che questo loro essere contemplati alla luce della non-dualità propria di Śiva.

2.

L'OFFERTA DI ANIMALI NEI SUOI PARTICOLARI (*NIVEDYAPAŚUVISTARAḤ*)

[28] Davanti al Signore occorre offrire animali viventi e le parti da essi provenienti, cotte, non cotte o semicotte, e, in una parola, ogni cosa, mobile o immobile.

[29-30] L'animale può essere di otto specie, rispettivamente di ordine sempre più elevato, cioè « visto », « spruzzato », « testimone », « sacrificato », « assunto », « unito », « disperso » ed « eroico ». Le specie più elevate non debbono essere date ai non idonei. Non tutti sono degni infatti di cibarsi delle oblazioni riservate a Śiva.

[31] Colui invece che, ancorché non iniziato, ne mangia con devozione, incitato dalla volontà di Śiva, da Lui comandato, questi è perfettamente pieno, è un vero e proprio « regolare », ben purificato.

[32-36*a*] L'animale « visto » è quello che è stato guardato, gettandogli uno sguardo acceso di raggi, « spruzzato » quello che è stato semplicemente spruzzato colle gocce contenute nel vaso sacrificale, il « testimone » quello cui è stato mostrato tutto il maṇḍala, precedentemente adorato, il « sacrificato », quello che è stato purificato coi tre riti precedenti. Questi animali, sotto l'effetto di queste operazioni, si agitano, tremano, si accosciano, e restano immobili, insenzienti, rispettivamente. L'animale « assunto » è quello che, in prossimità del sacrificio, è stato spento da armi più preste del vento, l'« unito » è quello che è stato unito attraverso un'unifica-

zione con Śiva, ottenuta attraverso un progressivo superamento delle forze causali, il « disperso » è quello divenuto tale grazie a questo, che in esso sono state immesse la mente e il soffio vitale del maestro – che deve naturalmente essere esperto in queste pratiche –, in virtù d'una dissoluzione dell'insieme delle sue «forze» lunari per opera del fuoco di destra.

[36*b*-45*a*] Il procedimento è il seguente. Il maestro deve, in principio, appoggiarsi alla realtà (*paraṃ rūpam*) suprema, unificandosi con essa [11]. Grazie ad essa, (dopo uscito fuori) attraverso il movimento igneo [12], che emette una corona di fiamme, egli deve entrare attraverso la sinistra dell'animale e dissolvere, col suo ardore, l'insieme dei suoi raggi lunari. Riposatosi quindi nella ruota dell'ombelico di questi, insieme con tutti i raggi dal suo prāṇa, e diventato altro da sé, egli deve, grazie al suo potere, investire il vivente col vivente [13], e, arroventatele col sole della sua propria coscienza, dissolvere le sue «forze» ad una ad una. A questo punto, egli deve trasferire quest'insieme di «forze» così dissolto – colmo di tutti i princìpi e fonte d'alimento – nel suo proprio sé, in unità con lui, ed estrarre con energia, risolutamente, l'animale fuori dai vincoli (dell'esistenza fenomenica). Quindi, mediante questo metodo di investimento e sradicamento, girando(gli) intorno tenendolo a sinistra, il maestro, che grazie a tale giro, ha raggiunto la parte centrale del loto del cuore, essenziata d'ambrosia, ed ha riempiuto la sacca del suo proprio soffio vitale coll'ambrosia della kuṇḍalinī si stabilisce solidamente nella detta parte centrale del cuore e, grazie a ciò, comincia a tirare a sé dissolta (dal fuoco del suo prāṇa paragonabile durante questo processo) ad un dito ricurvo a guisa di proboscide, l'essenza (*sāra*) (dell'animale), cioè la sua essenza vitale (*ojodhātu*), d'un colore che trae al rosso giallastro, naturata di pura materia lunare. Uscito quindi

11. Questo metodo è esposto anche nel *NT*, XX, 27 segg. Esso, come dicono Abhinavagupta e Kṣemarāja, era esposto e discusso in un'opera di Kallaṭa ora perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi*. La « realtà suprema » è qui il supremo principio vitale, la forza della potenza (*śāktaṃ balam*).

12. Il canale di destra, piṅgala.

13. I due pāda *paro bhūtva svaśaktyā tu jīvam jīvena veṣṭayet* son tratti da *NT*, XX, 29*a*.

rapidamente attraverso la destra dell'animale, egli entra attraverso la sua propria sinistra, alimentando la ruota lunare dell'apāna [14], e soddisfando e propiziando attraverso la detta essenza, la ruota delle divinità risiedenti nel loto del cuore.

[45*b*-47*a*] Grazie a questo procedimento, il maestro può carpire, dell'animale, anche tutte le altre sue essenze, quali gli umori, il sangue, etc., ciascuna per sé o tutte insieme, o anche il suo principio vitale stesso nella sua interezza, il quale sta raccolto là dove fuoco sole luna s'incontrano [15], è essenziato di luce (*jyotiḥ*) ed è chiamato col nome di potenza pranica (*prāṇaśakti*).

[47*b*-48*a*] Tale principio vitale dev'essere fuso colla ruota delle dee, attraverso la meditazione. Questa è invero la soddisfazione e propiziazione suprema, (uno stato di completa) identità fra fruibile e fruitore.

[48*b*-49*a*] Il grande insieme fonico (*piṇḍa*) che coopera a queste operazioni di sommovimento, attrazione, etc., delle varie essenze, quali il sangue, etc., è costituito dal fonema fiorito PH, dal fuoco R in esso racchiuso, dal triangolo E e dal tempo M [16].

[49*b*-50*a*] Grazie all'inverarsi di tale riposo, si ottiene così la «dispersione» (*nirvāpanam*) dell'animale, ripetendo quest'esercizio cento volte nello spazio di dodici minuti.

[50*b*-52*a*] Il maestro, esperto nello yoga, che voglia arrivare a buon fine in questo procedimento, vi si deve esercitare per un certo tempo, concentrandovisi attentamente e (com'è detto nel *Tattvārthacintāmaṇi*) [17] vincendo ogni dubbio. Tale processo dev'essere attentamente custodito, come la vostra stessa vita. Lo stesso procedimento si applica anche nei riguardi di un vincolato assente, che si voglia unire (con determinante fruizione o con Śiva) [18].

[52*b*-54*a*] Il cosiddetto animale «eroico» è quello che, dopo introdotto nel terreno sacrificale, è quivi ucciso, messo

14. Correggo °*cakra*° in °*cakram*.
15. Nel centro del cuore (J).
16. PHREM. Su questo mantra, vedi anche sopra, XV, 460-463*a*.
17. Vedi sopra, nota 11.
18. Vedi sotto, XXI.

a punto e mangiato dalla ruota. Quando invece l'animale che si offre al Dio, tutto intero o in parte, è stato ucciso altrove, esso vien chiamato « animale esteriore ».

[54*b*-56*a*] I frutti ottenuti da questi animali, cominciando da quello esteriore fino a quello « eroico », sono rispettivamente lo stato di re, di signore della terra, il consolidamento (di questa signoria), la devozione a Śiva, l'essere tutti pervasi da Lui, la conoscenza di Śiva, il mondo dei mantra, il far parte del corteggio (di Śiva) e l'essere unito a Lui [19]. Di queste acquisizioni, grazie al rito d'adorazione a Śiva, godono anche i fiori, etc.

[56*b*-57*a*] Che cosa v'è, di grazia, mobile o immobile, che il Signore degli Dei, dedito sempre a piovere su tutto il suo favore, non faccia segno di esso servendosi di quest'unico mezzo – il sacrificio?

[57*b*-58*a*] In questo sacrificio di animali bisogna guardarsi perciò dall'esser presi da dubbi, etc., e da compassione – non « eroi », insomma –, e dall'idea che offendiamo, con ciò, una creatura vivente.

[58*b*-59*a*] Sebbene, sul momento, ingrata all'animale (tale morte) è per lui un immenso vantaggio, com'è provato da questo, che i loro mali sono così interrotti ed essi son fatti idonei a far uso di medicamenti e di ascesi [20].

[59*b*-62] Una volta che i legami che avvincevano l'animale son stati troncati (così è scritto nel *Mṛtyuṃjayatantra*) [21] e che esso è in conseguenza separato dalle tre maculazioni, il suo corpo cessa di prosperare (*prarohati*), nel senso che, a causa dell'interruzione del flusso di male e bene (*dharmādharma*) esso perisce. Questa non è perciò un'uccisione, bensì una meravigliosa (*citrarūpiṇī*) forma di iniziazione. L'uccisione consiste infatti nel separare dagli spiriti vitali una creatura, avvinta da tutti i suoi legami. Questa invece è semplicemente un'unione dell'animale (*yojanā*) (con realtà superiori), allo scopo di soddisfare e propiziare il Dio.

19. I tre gradi di *sālokya*, *sāmīpya* e *sāyujya*, su di cui vedi sotto, p. 655, nota 90.

20. S'intende, dopo la morte e la rinascita in mondi migliori.

21. Abhinavagupta parafrasa in questi versi le st. 18-21 del XX cap. del *NT*.

In base perciò alle stesse parole del Dio, conviene offrire numerosi animali.

[63-64] L'animale a tutti superiore è, a questo proposito, quello che ha avuto sei nascite, nel senso che offerto in sacrificio e reincarnatosi è stato poi nuovamente sacrificato e così via. Come l'oro diventa puro attraverso un processo di cottura, così si dice pure di esso. Quale perfezione, di grazia, non è in grado esso di dispensare? O che non trova egli da se stesso la liberazione? [22]

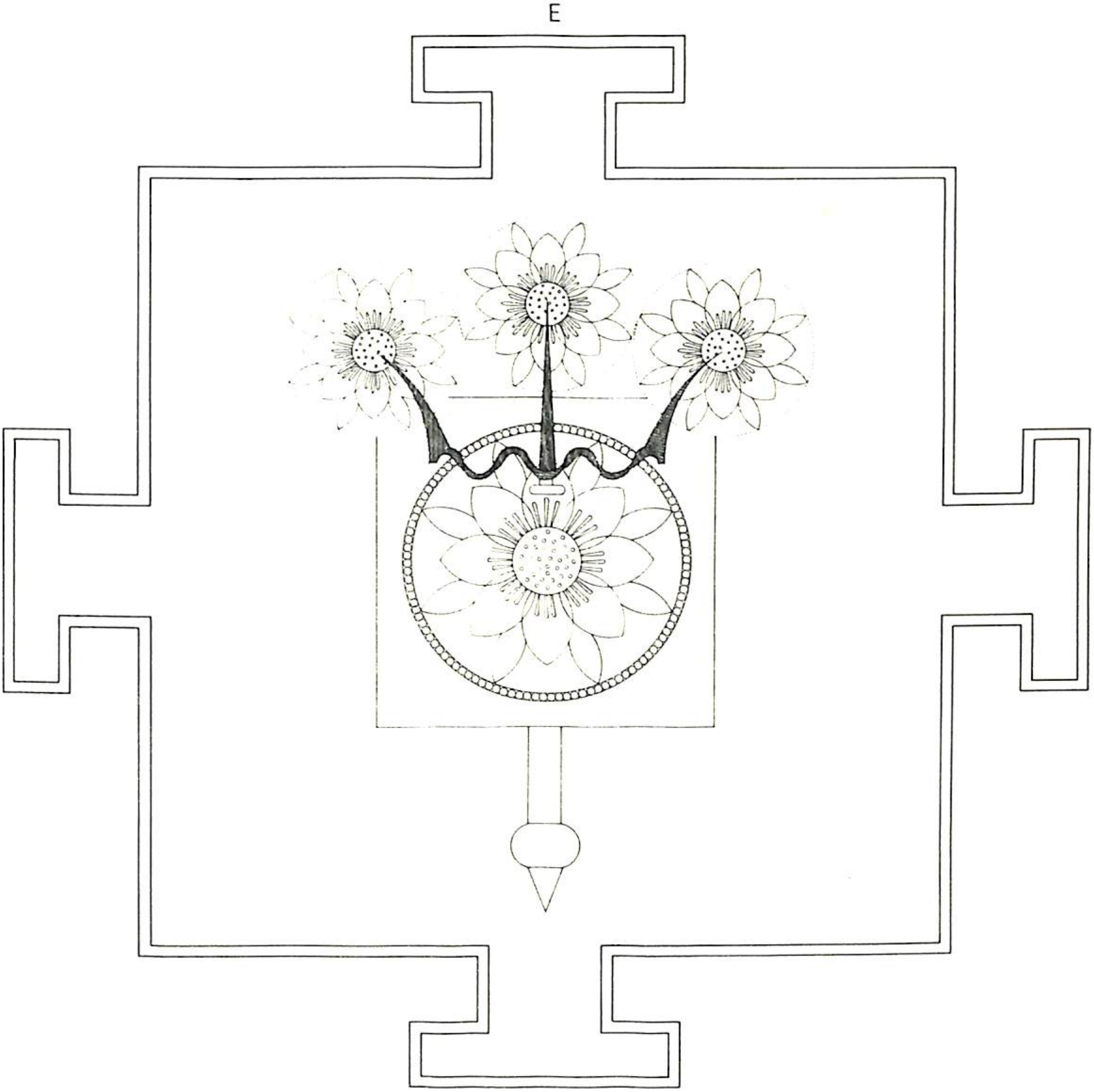
[65-68*a*] « Chi, dopo purificato dai mantra (così è detto nell'*Ānandaśāstra*) vien meno alle regole, disprezza le dee, dà i mantra senza seguire le norme opportune, e ottenuto l'iniziazione, i mantra, etc., poi li abbandona, confuso dai figli e via dicendo, dopo morto ritorna a nascere uomo e compie le medesime azioni. Parimenti, l'animale, bipede o quadrupede, nasce sette volte, per servire d'oblazione alle Dee. Offerto dal donatore esso, attraverso quest'offerta, raggiunge Śiva, in unione con Lui (*sāyujyataḥ*) ».

[68*b*-69*a*] Pensando dunque come questo vario errare (*praviceṣṭitam*) degli animali (di nascita in nascita) ha per suo fine quello di servire di cibo (alle dee), non bisogna assegnare l'animale (scelto per il sacrificio) ad altri uffici.

[69*b*-70] Quest'animale non dev'essere allontanato neppure dopo stabilito che esso non è idoneo al sacrificio; e se v'è poi desiderio d'un animale speciale, venga addotto anch'esso (senza tuttavia allontanare il primo). Tanti [23] son gli animali che, come ha detto Maheśvara, conviene offrire.

[71-72] Il Maestro, a questo punto, deve offrire alla ruota delle potenze l'omento e il grasso del detto animale, dissoluti nel fuoco. Questo è considerato come il supremo rito di soddisfazione e propiziazione. Organi principali da offrire sono quindi il cuore, i visceri, la testa, le spalle, il fegato, e, in secondo luogo, la *karṇikā*, la *kuṇḍalī*, il midollo ed i canali laterali [24].

22. Commento del prec. *prarohati*, che figura nella st. 18 del citato Netratantra.
23. Cioè sia i primi, ancorché difettivi, sia i secondi.
24. Non intendo bene il senso di *mukhyataraṃ ca vā*, nella st. 72*b*.



Il maṇḍala del tridente e dei loti nella sua struttura essenziale.
Vedi *MV*, IX, 6-30 (= *TA*, XXXI, 62-85*a*).

3.
IL RITO DI SODDISFAZIONE E PROPIZIAZIONE DEL FUOCO (*AGNITṚPTI*)

[73] Dopo ciò, il Maestro deve eseguire, sul fuoco, il rito di soddisfazione e propiziazione della ruota dei mantra, e, offerto tutto al Signore, rivolgergli la dichiarazione seguente [25]:

[74-76] « Tu, o Signore, mi hai ordinato Maestro. Vedi adesso di piovere il tuo favore su questi discepoli, incitati dalla potenza di Śiva, direttamente, mediante sogni, insegnamenti, etc., o attraverso il maestro, mediante recitazioni di mantra. Essi son davanti a Te così come li vedi. Tu falli segno del Tuo favore! E penetrami coi raggi del tuo proprio sé, ché io sono Śiva ». Detto ciò conviene che egli (attenda ed) accolga gioiosamente il consenso di Śiva – così sia! – a questa sua preghiera [26].

4.
L'INFERVORAMENTO DEL SUO PROPRIO ESSERE (*SVASVABHĀVADĪPANAM*)

[77] Il maestro, quindi, giunto il consenso, deve meditare come il suo sé sia inseparato da Śiva, autore delle cinque operazioni, e come il suo proprio complesso sensorio (*svātmanaḥ karaṇam*) [27] sia costituito dai mantra e dal « corpo », desiderosi di farlo segno del proprio favore.

[78-80] Indossato quindi un bianco turbante (*sitoṣṇīṣa*) [28], egli deve eseguire un rito d'adorazione nei riguardi d'ambo le mani, una dopo l'altra, scambievolmente [29],

25. Cfr. *MV*, IX, 37, 38.
26. *MV*, IX, 39*a*.
27. *MV*, IX, 41*b*: « I mantra del cuore, etc., raggiungono in lui, lo stato di strumenti d'azione ».
28. *MV*, IX, 43*b*, secondo cui dev'essere impresso sette volte col Navātmā.
29. La sinistra per mezzo della destra e la destra per mezzo della sinistra (J).

allo scopo di bruciare i legami e di emanare princìpi puri. Conviene, dopo di ciò che egli adori sulla mano di Śiva [30] i mantra, tutti fiammeggianti, risiedenti nel primo cerchio (*garbhāvaraṇa*) [31], privi di membra, di corteggio e di trono. Sùbito dopo giova adorare il sé, unico e molteplice, a causa dei vari modi in cui si manifesta compiendo le cinque operazioni, non altrimenti dalla luna che si riflette nell'acqua. Esso in realtà appare però diviso in sei modi diversi.

[81] «Io risiedo nel maṇḍala, e son testimone di tutte le azioni» [32]. Io, in altre parole, mi immagino come puro testimone (e non attore) nel maṇḍala sacro a Śiva.

[82-83] «Io risiedo nel fuoco, come quello che è il luogo in cui si svolge l'oblazione» [33]. (Lo scopo di tale meditazione è questo), che i mantra, infiammati da questo fuoco, con cui si sono identificati, possono consumare i legami. I signori dei mondi, in tal guisa, evocati dentro questo fulgore comune [34], soddisfatti ed informati, non dànno più incarichi.

[84] «Sin alla fine del sacrificio io risiedo nel vaso [35], per estinguere gli ostacoli» [36]. Tale atteggiamento generico (*sāmānyarūpatā*) abbraccia ed alimenta ogni sorta d'azione particolare [37].

[85] «E risiedo anche nel corpo del discepolo affinché i suoi legami si allentino [38]». Egli, infatti, può toglier di dosso i legami a sua volontà.

[86] «Io risiedo in persona nel mio proprio sé, autore dei vari atti di grazia» [39]. Io, infatti, avendo

30. *MV*, IX, 44*a*.
31. *MV*, IX, 43*a*. Śiva, nel rito d'adorazione, è provvisto di una corte di divinità minori, disposte in vari cerchi concentrici. Il primo di questi cerchi è chiamato col nome di *garbhāvaraṇa*, lett.: «cerchio dell'embrione».
32. *MV*, IX, 47.
33. *MV*, IX, 48*a*.
34. Comune ai tre piani della coscienza, Parā, etc.
35. Questa meditazione va ripetuta anche a proposito del vaso minore, altrimenti, osserva J, esse non son più sei ma cinque.
36. *MV*, IX, 48*b*.
37. Esso, in altre parole, serve di scudo ad ogni azione (J).
38. *MV*, IX, 49*a*.
39. *MV*, IX, 49*b*.

libertà di conoscenza e d'azione, sono capace di celebrare l'iniziazione.

[87] A quel modo che dei diversi prodotti, delle diverse forme e della ruota dei sensi io sono il soggetto, unificatore di essi tutti, unico, così pure mi manifesto qui in sei modi, come fuoco, etc. Considerando così in tal modo, quale che sia il cammino attraverso cui il Maestro intende celebrare l'iniziazione, egli deve adorarlo nelle cinque manifestazioni anzidette – ad esclusione quindi del discepolo [40] – in vista appunto dell'anzidetta unificazione [41].

[88-90] Alla fine di questa possente unificazione, tutti questi elementi, singolarmente o collettivamente, debbono essere stati fatti, dal maestro, oggetto d'uno scrupoloso esercizio, pieno, dentro di sé, ognuno dell'altro. Il maestro quindi deve di nuovo volgere il pensiero sulla loro identità con Śiva, nel modo seguente [42]:

[90*b*-93*a*] « Io sono la suprema realtà ». Questa non si presenta (in un modo fisso, determinato) come un vaso. Essa è la grande luce e perciò « tutto questo mondo sta in me » [43], né è stato depositato in me da una qualche realtà estrinseca, a guisa d'un'immagine riflessa. Io sono l'autore di esso, il quale non dipende perciò da altro ed è da me presieduto [44]. Purificata così da siffatta consapevolezza, consistente in una pervasione universale (*mahāvyāpti*), « la creatura che diventa a me uguale è chiamata col nome di liberata » [45].

[93*b*-94*a*] A quel modo che una sfera di ferro arroventata, strofinata, spruzzata e via dicendo, diventa via via incandescente, così il maestro vien pervaso tutto da Śiva.

40. Non, cioè, nel corpo del discepolo. Vedi sopra, st. 85.
41. Parafrasi e libera interpretazione di *MV*, IX, 50, 51*a*.
42. Parafrasi di *MV*, IX, 51.
43. *MV*, IX, 52*a*.
44. Parafrasi di *MV*, IX, 52*b*: « Io presiedo a tutte le cose e di tutte sono l'autore ».
45. *MV*, IX, 53*a*.

5.

IL RITO DI PROIEZIONE DEL CAMMINO SUL CORPO DEL DISCEPOLO (*ŚIṢYADEHAGA ADHVANYĀSAVIDHIḤ*)

[94*b*-96] Quindi dopo visto e adorato il discepolo coi fiori, etc., (il quale può trovarsi davanti a lui in carne ed ossa o essere meditato come tale, come accade nell'iniziazione d'un assente in cui l'immagine del discepolo defunto vien formato con erba kuśa, etc.) [46], il maestro deve proiettare su di lui quel cammino attraverso cui intende principalmente (*mukhyatayā*) celebrare l'iniziazione. Esso è il principale nel senso che, dopo che è stato proiettato nel corpo, bisogna pensare che gli altri siano in esso compresi [47].

6.

LE DIVERSE SPECIE DI PURIFICANDI, PURIFICATORI, ETC. (*ŚODHYAŚODHAKĀDIVAICITRYAM*)

[97-98] Proiettato dunque il cammino da purificare (*śodhya*) [48], occorre quindi purificarlo, proiettando su di esso il mantra desiderato [49], il quale dev'essere conveniente e appropriato al detto cammino da purificare. In certi casi il purificando si purifica poi da sé, senza bisogno d'averlo prima proiettato, in forza della sola proiezione del (mantra) purificatore, grazie al suo potere [50].

[99] La proiezione dei sei cammini viene effettuata in base ai tre ordini di Aparā, Parāparā e Parā, a scelta (del Maestro), in modo conveniente e appropriato all'applicazione di essi.

46. Vedi sotto, XXI.
47. La descrizione del rito iniziatico continua nel cap. XVII, 1 segg.
48. Da mondare, cancellare, eliminare.
49. Dal maestro o dal discepolo (J).
50. J cita qui *SvT*, IV, 151: « La potenza dei mantra, che nascono dalla bocca di Parameśvara, è in verità, incredibile ».

[100] Sin alla fronte son ottantaquattro diti, sin al foro di Brahmā novantasei e sino allo dvādaśānta cento otto. Questo triplice ordine vien qui esposto via via in base al *Mālinīvijaya*, dov'esso è descritto [51].

[101-105] Esponiamo dunque la proiezione concernente i princìpi. Sin alla caviglia v'è la terra, che occupa quattro dita. I (ventitré) princìpi dalla terra alla materia occupano due dita ciascuno, coi quali si è arrivati sei dita sopra l'ombelico, per complessive quarantasei dita. I sei princìpi dall'anima alla «forza» occupano ciascuno tre dita e si giunge, con essi, fino alla gola, per un totale di diciotto dita. I quattro princìpi da māyā a Sadāśiva occupano quattro dita ciascuno; con essi si giunge fino alla fronte per un insieme di sedici dita [52]. Dopo di essi conviene meditare il principio Śiva, naturato di ardore, tranquillo (*anākulam*), pervasore di essi tutti, interiore ed esteriore insieme [53].

[106] Nell'ordine di Parāparā dove vi sono dodici dita in più, i princìpi dall'acqua alla mente occupano due dita e mezzo ciascuno e la materia tre [54].

[107] Nell'ordine di Parā, dove sono ventiquattro dita in più e comprende in totale cento otto dita i princìpi dall'acqua alla mente occupano tre dita ciascuno e la materia quattro [55].

[108] Questi tre ordini sono manifestamente originati dalla graduale detrazione di dodici dita dal numero complessivo di cento otto. E così nel *Mayatantra* è detto: «questo o quello, secondo i frutti che si desidera conseguire» [56].

[109-110*a*] La proiezione di nove, cinque, quattro, princìpi e quella d'un principio soltanto può essere dal Maestro facilmente ricavata da se stesso, pensando che i restanti

51. Nel VI cap. del *MV*. Vedi sopra, VII, 68*b*-70*a*.

52. 4 + 46 + 18 + 16 = 84. L'ordine di Aparā è esposto nel *MV*, VI, 2-5.

53. *MV*, VI, 5.

54. La terra occupa come prima quattro dita, sicché abbiamo 4 + 53 + + 3 + 18 + 16 = 96. Vedi *MV*, VI, 25, 26*a*.

55. La terra occupa sempre quattro dita. Abbiamo dunque 4 + 66 + + 4 + 18 + 16 = 108. Vedi *MV*, VI, 26*b*, 27*a*.

56. Senso e traduzione incerti. La pertinenza di questa citazione non mi è perspicua.

princìpi sono in essi compresi [57]. La proiezione delle cinque «forze» e dei quattro uovi è identica a quella dei cinque e dei quattro princìpi.

[110*b*-113] «Come v'è (così poi è stato detto nel *Triśirobhairavatantra*), come v'è uno spazio di dodici dita nella nostra propria base, così v'è n'è uno di egual misura di là dal corpo [58]. L'estensione del corpo, o formosa, dai piedi sin qui alla fine del capo, fino al piano non tocco, è di ottantaquattro dita. Ora la coscienza riposa anche nel detto (spazio) posto di là dal corpo, onde si immagina che anch'esso sia corpo. Tale la ragione per cui v'è qui questo spazio trascendente di dodici dita». E ciò sia detto per spiegare questo spazio di cento otto dita [59].

[114-116] Passiamo adesso ad esporre la proiezione dei mondi. Nella terra, che arriva fino alla caviglia, sono compresi sedici mondi. I mondi da Lakulin a Dviraṇḍa occupano un dito ciascuno. Chagalāṇḍaka occupa tre diti. Quattro diti sono occupati dalle otto stirpi divine e dagli otto Yoga. In tal modo, i mondi dall'acqua alla materia, cominciando da quelli che occupano un dito soltanto, occupano quarantasei diti complessivamente. Essi sono cinquantasei, e, prima, nella terra, sedici.

[117-125*a*] Dopo di essi, in base ad una pervasione di mezzo dito si hanno, in tre diti, sei mondi, in due, quattro e in un dito un mondo. Lo spazio di sei dita, che comprende l'anima e l'attaccamento è occupato in tal modo dagli undici mondi compresi nel principio anima. Viene quindi il mondo di Krodheśa che occupa un dito e quello di Caṇḍa che ne

57. Queste proiezioni sono esposte nel *MV*, VI, 6*b*-10. Nella proiezione di nove princìpi, la materia occupa 50 diti, l'anima 3, la necessità 9, il tempo 6, māyā, śuddhavidyā, īśvara e sadāśiva 4 ciascuno (50 + 3 + + 9 + 6 + 16 = 84). Nella proiezione di cinque princìpi la terra occupa 4 diti, l'acqua 46, il fuoco 22, il vento 12 e l'etere, ad analogia di Śiva, non è computato nel calcolo (4 + 46 + 22 + 12 = 84). La proiezione di quattro princìpi, cioè terra, materia, māyā, e potenza, corrispondenti ai quattro uovi (vedi sopra, XI, 8 segg.) ha le medesime proporzioni. Nella proiezione di tre princìpi il principio *ātman* occupa 72 diti, *vidyā* 12 e Śiva, come prima, non è computato (72 + 12 = 84).

58. Vedi sui due dvādaśānta, VII, 68*b*-70*a*. J interpreta diversamente.

59. Trad. incerta. J interpreta diversamente.

occupa due. Tali i due mondi della sapienza impura. Lo stesso accade dei due mondi della «forza» quello di Saṃvarta e quello di Jyotiḥ. Un dito e due dita sono rispettivamente occupati del mondo di Śūra e da quello di Pañcāntaka, che appartengono al principio della necessità. Questa divisione è stata nel *Mālinīvijaya* esposta da Parameśvara stesso laddove dice che «nei tre princìpi sapienza impura, etc., i mondi, a partire dall'inferiore, occupano rispettivamente uno e due dita»[60]. Essendo poi (ogni) successione insostanziale (nulla vieta) che prima possa esserci la necessità e dopo la «forza» o anche che essi possano essere ciascuno chiamati col nome dell'altro. I tre mondi del tempo, Ekavīra, Śikheśa e Śrīkaṇṭha occupano tre diti. La proiezione del tempo può essere pronunciata (anche) prima della necessità – o anche, come talvolta si vede, essi possono essere menzionati ciascuno col nome dell'altro. In tal modo i mondi compresi nei sei princìpi anima, etc., occupano complessivamente diciotto diti[61]. Gli otto mondi compresi nel principio māyā, fino ad Aṅguṣṭhamātra, occupano complessivamente quattro dita, cioè mezzo dito per uno. In tal modo nello spazio di ventidue dita vi sono ventotto mondi, dall'anima fino a māyā[62].

[125*b*-127] Nei quattro diti che spettano alla sapienza pura vi sono cinque mondi. Tre di essi occupano ciascuno due terzi di dito e gli altri due due diti. Nei quattro diti seguenti vi sono gli otto mondi del principio Īśvara, uno ogni mezzo dito. Susseguenti a questi si hanno i cinque mondi di Sadāśiva, tre in due diti e due negli altri due diti. Nello spazio di dodici diti si hanno così diciotto mondi[63].

[128] *I mondi son dunque sedici, cinquantasei, ventotto, diciotto e i diti quattro, quarantasei, ventidue, dodici.*

[129-130] *In questo nostro corpo, che misura ottantaquattro diti son dunque proiettati centodiciotto mondi. Il rimanente è*

60. *MV*, VI, 25*a*.

61. 6 + 3 + 3 + 3 + 3 = 18.

62. I mondi sono 11, 2, 2, 2, 3, 8 (= 28) disposti rispettivamente in 6, 3, 3, 3, 3, 4 (= 22) diti.

63. I mondi son dunque complessivamente 118 (16 + 56 + 28 + 18).

pervaso dal principio Śiva. Tale il cosiddetto ordine di Aparā. Nell'ordine di Parāparā al posto dei quarantasei diti ve ne son cinquantotto e in quello di Parā settanta.

[131] *Ai cinquantasei mondi da Lakula agli otto Yoga, bisogna attribuire in questi due ordini, dopo opportuno calcolo, un poco di spazio in più.*

[132-135*a*] Finita l'esposizione dei tre ordini di Parā, etc., passiamo adesso a descrivere la proiezione del cammino dei pada. I pada, com'è stato già detto, quando son proiettati indipendentemente, son dieci [64]. Tale dunque la proiezione da formare quando il maestro vuole celebrare l'iniziazione attraverso essi soltanto. Quando invece nell'iniziazione l'elemento principale è costituito dai princìpi, etc., la serie dei pada è compresa in questi princìpi, in armonia con ciascuno di essi. Quando, d'altro lato, nell'iniziazione l'elemento principale è costituito da essi stessi, il maestro deve proiettare via via la serie dei pada, indipendentemente dai princìpi, etc.

[135*b*-138*a*] Il maestro, precisamente, deve proiettare i nove pada secondo l'ordine della Mātṛkā e della Mālinī, cominciando da quello della terra, su nove spazi rispettivamente costituiti da quattro, otto, otto, dieci, dieci, dieci, quindici, quattro, quindici dita [65]. Il decimo, che porta il nome di Śiva, dev'essere meditato come pervasivo di tutti i precedenti. I due ordini (di Parāparā e Parā) possono avere (anche qui) luogo, aggiungendo ai cinque pada susseguenti a quello della terra dodici e dodici dita.

[138*b*-139*a*] Il cammino dei mantra, quando si voglia proiettarlo, dev'essere trattato collo stesso metodo. L'unica cosa che muta è il pervasivo, com'è stato già detto in precedenza [66].

[139*b*-142] Passiamo adesso ad esporre la proiezione del cammino dei fonemi, nei riguardi di tutti e tre gli ordini. Un fonema su quattro diti [67], ventitré fonemi su due diti

64. Vedi sopra, XI, 51-53; sotto, *MV*, II, 50-57.

65. Per esempio il *pada* della terra, il quale è KṢ secondo l'ordine della Mātṛkā e PH secondo quello della Mālinī, occupa quattro dita, etc. etc.

66. Vedi sopra, cap. XI, 51-53.

67. I fonemi son disposti in senso contrario a quello alfabetico, da KṢ a K. Le sedici vocali non sono computate nel calcolo.

ciascuno, sei fonemi su diciotto diti, quattro su sedici diti. Tali fonemi, disposti in senso inverso, possono essere quelli dalla Mātrikā o dalla Mālinī. Śiva, il quale è il pervasore, è costituito da sedici fonemi. Gli altri due ordini si ricavano, come nel caso dei princìpi, aggiungendo dodici e dodici dita allo spazio già devoluto ai ventitré fonemi susseguenti al primo [68].

[143] I tre ordini nel *Mālinīvijaya* son stati perciò [69] dapprima esposti a proposito dei princìpi e dopo estesi collo stesso criterio alle due serie di fonemi, quella mista e quella non mista [70].

[144-145] «Dei fonemi, che son già di due specie [71], si dice esservi pure una divisione sestuplice [72]. Per intenderla, basta rifarsi al metodo esposto a proposito del cammino dei princìpi» [73]. Quest'estensione è stata enunciata, nella scrittura che signoreggia il nostro cuore, anche nei riguardi dei pada, etc.

[146] «Quanto ai pada, ai mantra, alle compagini, etc., i tre ordini di cui s'è parlato debbono essere formati nel modo esposto a proposito dei princìpi e dei fonemi in conformità alle stanze precedenti» [74].

[147*a*-150*a*] Ma passiamo ora ad esporre questi tre ordini nelle «forze». Le quattro «forze», dalla Cessazione (*nivṛtti*) in poi, occupano ciascuna quattro, quarantasei, ventidue, dodici diti. La «forza» dell'Ultra-quiescenza (*śāntyatīta*) ha, per sua funzione, quella di pervadere le altre. I due altri ordini costituiti da Parāparā e Parā si ricavano aggiungendo dodici e dodici dita alla seconda «forza». All'ordine delle quattro uova [75] si fa allusione nel *Mālinīvijaya* colla parola

68. Vedi sopra, 137*b*-138*a*.
69. Come si ricava, cioè, da quanto è stato detto.
70. Secondo l'ordine della Mātṛkā e della Mālinī.
71. Vedi la nota precedente.
72. Ciascun fonema di questi due ordini è triplice, secondo cioè i cammini dei fonemi, dei mantra e dei pada.
73. *MV*, IV, 27*b*-28*a*.
74. *MV*, VI, 28*b*-29*a*.
75. Vedi sopra, XI, 8 segg.

« etc. » [76] ed i detti tre ordini debbono quindi essere formati in esso così come si è fatto a proposito delle quattro « forze ».

[150*b*-151*a*] Dopo proiettato in tal modo sul corpo del discepolo da purificare (*śodhya*) il sestuplice Cammino, insistendo su d'uno di essi in particolare [77], conviene proiettarvi sopra il mantra considerato come purificatore.

[151*b*-157] I mantra atti alla proiezione del cammino formano inizialmente un tutto unico. Lo Śabdarāśi e la Mālinī, secondo se considerati collettivamente o analiticamente [78], son duplici. Le sei divinità [79] possono essere considerate anch'esse in due modi, ossia come solitarie o in coppia [80]. Queste sei stesse entità – potenze e possessori di potenza – diventano poi ancora dodici, secondo che provviste o sprovviste della pentade dei volti ed infine ventiquattro, secondo che le membra di cui possono essere fornite siano « vestite » o « dispogliate » [81]. Si hanno quindi le due ogdoadi degli Dei Aghora, etc. [82], ed una terza ogdoade, dovuta a queste medesime entità considerate in coppia. Isolato [83], il mantra Mātṛsadbhāva è poi presente nelle quattro ruote [84] – per uno, per due, per tre, per quattro [85] – e costituito pertanto da tredici aspetti diversi. Un quattordicesimo aspetto è poi costituito da lui stesso nella sua forma di « eroe solitario » [86]. La quadruplice ruota del senza-nome, del riassorbimento, della durazione e dell'emissione è, in effetto alimen-

76. *MV*, VI, 28*b*; vedi sopra, 146.
77. Vedi sopra, 93*b* segg.
78. Coi singoli fonemi ad uno ad uno. Si hanno così altre 4 divisioni.
79. Parā, Parāparā ed Aparā coi « Bhairava » Matṛsadbhāva, Ratiśekhara e Navātmā.
80. Quindi, 12 divisioni.
81. Ognuna delle sei divinità anzidette può essere contemplata come provvista o sprovvista di membra (quindi, dodici divisioni), le quali possono essere a loro volta *sakala* o *niṣkala*. Sin qui le divisioni son quindi 53 ($1 + 4 + 12 + 12 + 24 = 53$).
82. L'altra è quella delle Dee Aghorī, etc.
83. « Isolato » (*kevala*), spiega J, perché trascendente ad ogni limitazione estrinseca (*upādhi*).
84. Dell'emissione, etc. Esse sono a loro volta costituite da quattro momenti diversi ciascuna, emissione-emissione, etc. Vedi sopra, IV, 122*b* segg.
85. Quest'ultima specificazione non mi è del tutto chiara.
86. In tutto i mantra son dunque 70 ($53 + 3 + 14 = 70$).

tata, insieme colle sue divinità peculiari, dal detto Mātṛsadbhāva.

[158] I vari mantra purificatori, secondo le scritture del Trika, sono così settanta. Noi li esponiamo qui secondo il Sāraśāstra.

[159-161] « Il maestro, o grande Dea, deve qui purificare mediante gli otto Aghora, etc., o i mantra forniti d'una sola sillaba (*ekākṣaramantra*) [87], o attraverso la Mātṛkā, o attraverso il cuore di Bhairava [88] o attraverso il cuore delle khecarī [89], o grazie a Bhairava [90], o in virtù infine dei membri e dei volti. Il maestro deve insomma compiere l'iniziazione con uno dei mantra manifestati [91] in questa Scrittura. Tale il comando di Parameśvara ».

[162-163*a*] Le varie specie (d'iniziazione), in base ai diversi mantra purificatori, son così settanta. Quando l'iniziazione viene effettuata senza la proiezione del purificando, attraverso i detti mantra, di essa, la quale è priva allora di nascite [92], etc., ve ne sono settanta varietà [93].

7.
LE DIFFERENTI SPECIE D'INIZIAZIONE (*DĪKṢĀBHEDA*)

[163-168] Giova adesso esporre le varie specie del purificando, che descriviamo qui in sunto. La divisione in princìpi è quadruplice, secondo cioè si consideri uno, tre, cinque o trentasei princìpi. Gli (altri) cammini (presi ad uno ad uno) son cinque o (considerati tutti insieme) uno. I quattro uovi da purificare possono in tal modo esser visti da dieci punti di vista diversi [94], che, tenendo conto dei tre ordini sopra

87. « I tre mantra in rapporto con Parā, etc. » (J).
88. Il mantra di Matṛsadbhāva (J).
89. Il piṇḍanātha (J).
90. Per esempio, il Navātmā, etc. (J).
91. Cioè, ammessi (J).
92. Vedi sotto, 239, 245-247; XVII, 34 segg.
93. L'esposizione della proiezione mantrica continua alle stt. 207 segg. Le stt. 163-206 costituiscono una sorta di parentesi.
94. 4 + 5 + 1 = 10.

menzionati, diventano trenta. Secondo i vari aspetti dei mantra purificatori e del purificando si hanno così duemila e cento specie di iniziazione [95]. Tali specie arrivano poi al numero di quattromiladuecento [96] (più, naturalmente, le settanta precedenti), determinato da questo, che duemila e cento sono le specie prive di nascita, etc., ed altrettante quelle di esse fornite. Tante infatti le varietà che di essa si possono celebrare nel cammino purificando, grazie alle proiezioni. Tali varietà si raddoppiano ancora, in base all'azione ed alla conoscenza, sì che si hanno ottomilacinquecentoquaranta specie di iniziazioni [97], le quali, secondo che il pensiero (*anusaṃdhāna*) [98] sia volto alle fruizioni o alla liberazione, sono di due specie.

[169-170*a*] La fruizione [99], a questo proposito, in base alla purificazione del solo karma cattivo o anche di quello buono, è duplice. Della purificazione del karma buono ve ne sono poi sette specie, determinate dai tre tempi, passato, presente, e futuro, presi ad uno ad uno, a due a due o tutti insieme. Complessivamente si hanno dunque otto specie di fruizione.

[170*b*-174] (La fruizione) [100], secondo (si riferisca al pensiero) del maestro o del discepolo è duplice ed occorre, nei suoi riguardi far le seguenti distinzioni. Infatti, nell'iniziazione in cui il discepolo è presente (*pratyakṣadīkṣaṇe*) i frutti sono completi, se ambedue hanno un unico pensiero. Nel caso di una divergenza (di pensiero) (*visaṃvāda*), il rito

95. $70 \times 30 = 2100$.

96. $2100 + 2100 = 4200$. Le settanta specie in più sono quelle in cui non v'è la proiezione del purificando, menzionate sopra, 162*b*-163*a*.

97. $4270 \times 2 = 8540$.

98. Le disposizioni mentali, l'intenzione. Vedi J, XV, dopo 22*a*: «La disposizione mentale (*vāsanā*) dei discepoli è il loro desiderio di ottenere fruizioni o liberazione. Il maestro, da parte sua, è provvisto di questa speciale intenzione mentale (*caitasiko' nusaṃdhānaviśeṣaḥ*), cioè: "io celebro l'iniziazione a loro conveniente"».

99. Nei riguardi del karma buono si hanno dunque sette specie di purificazione: una di quello passato, una del presente, una del futuro, una del passato e presente, una del passato e futuro, una del presente e futuro ed una di tutti e tre insieme.

100. Riferisco *so' pi* a *bhoga*. Quanto dice J, *so' pīti guruḥ* è probabilmente dovuto ad un errore materiale del ms. o di stampa. Vedi sotto, 183.

non ha buon esito [101]. Nell'iniziazione, etc., di un discepolo assente o morto il pensiero (*anusaṃdhi*) appartiene solo al maestro, il quale, grazie al potere dell'azione (rituale) e della conoscenza, conduce il discepolo al piano desiderato. Nella purificazione del karma, l'azione (rituale) e la conoscenza non variano. Quello che varia è il pensiero (*anusaṃdhi*). Il karma è infatti naturato di esso [102]. Anche nello *Svacchandatantra* è stato detto che, nonostante l'azione rituale, etc. non vari, il frutto tuttavia cambia, secondo le differenti disposizioni mentali dei discepoli e del maestro [103].

[175-177] La fruizione è dunque variabile sia secondo il detto pensiero, sia (come adesso vedremo) secondo i mantra purificatori ed il purificando. La diversità dipende infatti dalla varietà. Il soggetto fruitore in cui il cammino è stato purificato attraverso i volti, e, grazie sempre ad essi, unito al principio di cui desiderava fruire, entra in possesso della sua forza [104]. La permanenza, nel rito iniziatico, del karma dovuto a buone azioni incide anch'essa sulle fruizioni, che variano in proporzione ad esso. Un'altra varietà di fruizione si ha poi quando il karma è stato completamente purificato.

[178-182] Secondo, inoltre, che le fruizioni siano (da noi) ottenute in virtù della (cosiddetta) uscita immediata, o mentre dura questo stesso corpo, immediatamente [105], o attraverso (speciali) esercizi, o alla fine del corpo, si hanno, di esse, quattro specie. Queste quattro specie, in unione colle otto varietà anzidette, dànno luogo a trentadue varietà [106]. La liberazione, da parte sua, è sì unica, ma, secondo che (nel rito iniziatico che la concerne) sia purificato o meno il cosiddetto seme, cioè le regole – le quali sono purificate solo nei riguardi dei dissennati, etc., dei moribondi, di coloro che sono incapaci (di sopportare fatiche e fastidi), e dei

101. Le disposizioni mentali del discepolo e del maestro debbono cospirare ad un unico fine.
102. Dipendente da esso (J).
103. *SvT*, IV, 82. Questa st. è stata citata anche sopra, XV, *22a*, *22b*.
104. Cioè, dell'intima essenza o natura del principio in questione.
105. Sùbito dopo l'iniziazione (J).
106. $4 \times 8 = 32$.

vecchi – è duplice [107]; e tenendo conto dell'uscita immediata, triplice. Quest'ultima dev'essere celebrata soltanto nei riguardi di un moribondo. « Veduto un discepolo sopraffatto dalla vecchiaia o afflitto da malattia (tale il comando di Parameśvara nel *Gahvaratantra*) il maestro deve farlo uscire dal corpo e congiungerlo colla suprema realtà » [108].

[183-184] Queste trentacinque varietà [109], tenendo conto delle due divisioni anzidette [110], concernenti il maestro (soltanto) [111] o il maestro e il discepolo, diventano, raddoppiate, settanta. Il maestro, moltiplicate queste divisioni colle precedenti varietà di iniziazione, può tirare la somma [112], sì da inverare una conoscenza ben esercitata.

[185-186] *Il numero delle varie iniziazioni è dato dalle precedenti ottomilacinquecentoquaranta varietà moltiplicate per settanta che il maestro deve personalmente calcolare. Secondo il Mālinīvijaya le iniziazioni son dunque cinquecentonovantasettemilaottocento.*

[187-189] *I mantra purificatori sono settanta. Il purificando, costituito dai quattro uovi e consistente nei sei cammini, può essere considerato in trenta modi diversi, secondo la divisione di esso in un principio, etc.* [113]. *Il rito è quadruplice, secondo che si basi sull'azione o sulla conoscenza e sia fornito o sfornito di nascite* [114], *etc. In esso, a sua volta, son trentacinque varietà, tenendo conto delle diverse specie di fruizioni o liberazione* [115]. *Di fruizioni infatti vi sono trentadue specie, determinate dalla purificazione o meno dal karma buono, e, di liberazione, tre varietà. Tali trentacinque varietà, moltiplicate per due* [116], *diventano settanta. Tante le diverse specie dei riti.*

107. Nella st. 179 *tādṛśam* sta verosimilmente per *mumukṣum*. Vedi su costoro XV, 24-26.
108. Vedi sotto, XIX, 8.
109. $32 + 3 = 35$.
110. Vedi sopra, 170.
111. Nel caso dell'iniziazione di un assente, etc. Vedi sopra, 172.
112. $8540 \times 70 = 597.800$.
113. Cfr. sopra, stt. 164, 165.
114. Cfr. sopra, stt. 166, 167.
115. Cfr. sopra, stt. 179, 183.
116. In base alle diverse disposizioni mentali o pensieri del maestro e del discepolo (J). Vedi sopra, st. 170 e st. 183.

[190-193*a*] *In base alle diverse varietà di elementi purificatori e purificando ed ai (conseguenti) diversi riti, l'iniziazione è dunque molteplice. Di essa, ove priva di purificando, vi sono settanta specie* [117]. *Le diverse varietà di essa, calcolando i vari mantra « avviluppati », « dispogliati », forniti o sforniti di membra, etc.* [118], *e i quindici diversi aspetti, già esposti, in cui si divide il purificando* [119], *cominciando dai princìpi, etc., sfuggono ad ogni computo. Tali sono le divisioni primarie. Oltre di queste ve ne son poi altre molteplici, secondarie, dovute al combinarsi delle precedenti, basate sulle divisioni in due, in tre, etc.* [120], *degli elementi purificatori e dal purificando.*

[193*b*-196*a*] *Volendosi ottenere fruizioni, è opportuno che l'avveduto esegua quanto più riti possibili. Che c'è di strano, infatti, se da gran copia di cause discende gran copia di frutti? La liberazione non comporta diversità, e, quanto ad essa, chi goda di salde disposizioni mentali, può quindi celebrare anche pochi riti o basarsi sulla conoscenza soltanto. Secondo il maestro di Abhinavagupta, essendoci disponibilità di denaro, di spazio e di tempo, giova però celebrare copiosi riti e meditazioni* [121] *anche nei riguardi della liberazione.*

[196*b*-200*a*] *I pensieri, nonostante sian vari e fluttuino di continuo, possono tuttavia gradatamente assembrarsi, grazie a cui necessariamente s'invera, nei riguardi di questo o di quello, la ferma convinzione che sia identico a Śiva. Pensando gradatamente, « questo è naturato di quello, da quello è da me estratto il discepolo », anche il più sprovveduto diventa identico a Śiva. Il discepolo, da parte sua, vedendo il maestro in questo modo, come ornato, cioè, della facoltà di dispensare tale graduale stato di identità con Śiva, vuoi in virtù del sentirsi a lui identico, vuoi in forza della devozione, raggiunge, anche lui, la detta identità con Śiva. Anche se nella scrittura* [122] *il Signore*

117. Vedi sopra, 162*b*, 163*a*.
118. Vedi sopra, stt. 151, 157.
119. Sopra, X, *passim*.
120. Secondo le due Dee, le tre Dee, etc. (J).
121. Lett. « un copioso (o particolareggiato) insieme d'azioni e di conoscenze » (*vistīrṇakarmavijñānasaṅgrahaḥ*).
122. Nel *Niśisaṃcāratantra*, etc. (J). Vedi sopra, I, 48, 50.

ha detto che in coloro che non sono riusciti ad estirpare il pensiero differenziato la liberazione, provocata dall'iniziazione, ha luogo solo dopo la morte, tuttavia è sempre opportuno essere in possesso di una ferma disposizione di mente (dṛḍhavāsanā).

[200*b*-201*a*] *Alcuni dicono che anche nella liberazione v'è diversità* [123]. *Questa diversità è costituita, secondo costoro dai successivi gradini di comunanza di mondo* (sālokya), *etc., determinati dalla maggior o minor copia delle azioni rituali eseguite. Questo non è corretto. Diversificata può infatti essere solo la fruizione* [124].

[201*b*-204] *Secondo alcuni, il fatto che un'effrazione alle regole, etc., compiuta da chi aspiri alla liberazione durante la sua vita, circa i riti di purificazione o le regole da osservare dopo l'iniziazione, non sia fonte di ostacoli, si deve alla copiosità dei riti da lui eseguiti* [125]. *Una volta infatti fruiti gli effetti di detta effrazione alle regole, etc., si ha la liberazione. Questo naturalmente può accadere soltanto in uno che è stato purificato da un'iniziazione dotata di semenza, e non in chi ha ricevuto un'iniziazione priva di semenza. Tutto ciò, (secondo noi) è corretto, ché, com'è stato detto nella scrittura, «a causa d'un'effrazione alle regole uno diventa un demone carnivoro per cento anni»* [126].

[205] *Perciò, secondo l'opinione del maestro e del discepolo* [127], *anche nella liberazione è opportuno celebrare un rituale quanto più copioso possibile – estrazione dai princìpi, etc. – graduale, atto a dispensare la ferma convinzione della nostra identità con Śiva.*

[206] *Naturalmente, il maestro che abbia ben esercitato la sua conoscenza attraverso una continua meditazione, può adoperare, per liberare il discepolo, il mezzo che vuole.*

123. Vedi sopra, 194*b*.
124. E quindi essi confondono particolari tipi di fruizioni colla liberazione.
125. I vari riti di riparazione, etc. Vedi sopra, XXIII, *passim*.
126. Vedi anche sotto, XXIII, 97-98.
127. Abhinavagupta.

8.

LA PROIEZIONE SUPREMA (*PARO NYĀSAḤ*)

[207] Proiettato in tal modo sul corpo del discepolo il cammino desiderato, il Maestro deve su di esso proiettare il mantra purificatore, in armonia coi princìpi (proiettati) [128].

[208] La serie dei fonemi della Mātṛkā e della Mālinī, in rapporto ai princìpi, è stata già esposta in precedenza [129]. Essa dev'essere proiettata dal Maestro, per purificare i relativi princìpi.

[209] Anche se, secondo che dicono le Scritture, il cammino dei fonemi è (come gli altri) da purificare, vincolatore, soggetto a māyā, esso ha tuttavia anche un aspetto purificatore, naturato di Śiva, essenziato della parola suprema.

[210-211] Sadyojyotiḥ nel suo commento allo *Svayambhūtantra* ha detto: « Questa poi! Una parola (*śabda*) è in verità materiata di legame ed un'altra materiata di Śiva » [130]. Uno stesso fonema può perciò benissimo essere purificatore e purificando. Ed anche nel *Mālinīvijaya* è stato detto: « Essi abbracciati da quelli » (e via dicendo) [131].

[212] Dopo proiettato i volti, costituiti da Sadyojāta, etc., ed i cinque membri, ossia il cuore e via dicendo per sei volte [132],

128. Vedi sopra, nota 93.

129. Vedi sopra, st. 141.

130. Un Ms. del commento di Sadyojyotiḥ allo *Svāyambhuvāgama* è conservato nella biblioteca di Madras, R. No. 16797. Il passo seguente, citato anche da Somānanda (*ŚDr*, III, 14 e comm. di Utpaladeva), fa parte del commento a I, I, 3 e suona come segue: *kiṃ śabdarāśer viśeṣo 'sti / bāḍham ekaḥ śivātmako 'nyaś ca pāśātmakaḥ / yaḥ śivātmakaḥ sa kāmikādibhedena bhidyate / yas tu pāśātmakaḥ sa vedādibhedena bhidyate /* « Ma c'è dello *śabdarāśi* [l'insieme dei suoni, alfabeto, etc.] una differenziazione? Questa poi! Uno di essi è materiato di Śiva ed un altro di legame. Il primo, quello materiato di Śiva, si divide a sua volta nei vari āgama, quali il Kāmika, etc., ed il secondo, materiato di legame, nei Veda e via dicendo ».

131. *MV*, III, 28*a*. « Essi (cioè i fonemi) volgari, abbracciati da quelli, soddisfano tutti i desideri e dispensano ogni frutto ».

132. Sei volte perché le potenze ed i possessori di potenza sono tre e tre (vedi sopra, nota 79).

conviene effettuare la proiezione propria dei trentasei princìpi, dalla terra in poi [133].

[213-216*a*] Secondo l'ordine di Parāparā, procedendo all'inverso (*vailomyataḥ*) [134], vi sono, nella terra, tre pada [135], nel gruppo di princìpi che va dall'acqua al senso dell'io, i quali pervadono rispettivamente i cinque gruppi di otto mondi in essi contenuti [136], cinque pada [137], nei tre princìpi della mente, della materia e dell'anima, in cui è compreso anche l'attaccamento, tre pada [138], nei due princìpi della sapienza impura e del tempo, un pada [139], nella necessità, un pada [140], nella «forza» e in māyā, un pada [141], nella sapienza pura, Īśvara, Sadāśiva, Śiva e Śakti, cinque pada rispettivamente [142]. Parāparā contiene dunque diciannove pada.

[216*b*-218*a*] *Il numero dei fonemi contenuti nei diciannove pāda della Dea (Parāparā) sono rispettivamente uno e mezzo, uno, uno, uno e mezzo, due, due, uno, due, due, tre, due, quattro, uno, quattro, uno, cinque, uno, tre, uno, e quindi, tirata la somma, trentotto, più due mezzi fonemi, non appoggiati su d'una vocale* [143].

[218*b*-219*a*] L'ordine di proiezione proprio della dea Aparā consiste in un fonema e mezzo fino alla materia [144], un altro unico fonema fino a māyā [145] ed un altro ancora fino alla potenza [146].

133. Questa proiezione è effettuata mediante la proiezione di particolari pada (formule) costituite d'uno o più fonemi, ognuna delle quali pervade un certo numero di princìpi. Queste formule son divise in tre ordini diversi, propri rispettivamente della Dea Parāparā, Aparā e Parā. Questi tre ordini sono esposti nel *MV*, IV, 18*b*-25, che qui Abhinavagupta riassume. Sui mantra di Parāparā, etc., vedi sotto, XXX, 20-26*a* e note.

134. «Nell'iniziazione l'ordine conveniente è quello della dissoluzione; perciò sebbene nelle scritture (gli elenchi, etc.) siano menzionati secondo l'ordine della creazione, la proiezione dev'essere tuttavia fatta nel modo anzidetto» (J).

135. PHAṬ, HAḤ, HUṂ.

136. Vedi *MV*, IV, 22*a*.

137. PHAṬ, RARA, RVRV, HE, PIBA.

138. VAMA, BHĪṢANE, BHĪMA.

139. GHORAMUKHĪ.

140. HAḤ.

141. GHORARŪPE.

142. HUṂ, PARAMAGHORE, HRĪḤ, AGHORE, OṂ.

143. Il Ṭ delle due sillabe (pada) PHAṬ.

144. PHAṬ.

145. Il seme di māyā, HRĪ più l'emissione Ḥ.

146. Il *catuṣkala* HUṂ.

[219*b*-220*a*] La proiezione propria della dea Parā consiste in un mezzo fonema fino a māyā [147], nella vocale [148] fino alla potenza e nel supremo [149] in Śiva nella sua trascendenza.

[220*b*-221*a*] I mantra delle due ogdoadi di Aghorī, etc., non sono altro che i pada di Parāparā e quindi debbono essere proiettati sui princìpi, in armonia con essa.

[221*b*-222*a*] In tutti i mantra formati da gruppi sillabici, i quali son composti da un vario numero di fonemi [150], tutti i princìpi fino alla materia, son da proiettare sulla vocale. Gli altri, dall'anima in su, debbono essere applicati agli altri fonemi [151].

[222*b*-223*a*] I semi debbono essere immaginati come pervasori nei riguardi dei vari princìpi. Secondo altri la proiezione dei mantra formati da gruppi deve svolgersi come quella dei semi [152].

8*a*.

ESPOSIZIONE DELLA PROIEZIONE ESEGUITA PER MEZZO DEI SOLI MANTRA PURIFICATORI, INDIPENDENTEMENTE DA QUELLA DEL PURIFICANDO

[223*b*-226] In taluni casi, poi, nonostante la proiezione del purificando non sia stata fatta, esso, in forza della stessa natura delle cose, è completamente purificato, grazie alla sola proiezione dei mantra purificatori [153]. Tutto ciò è stato confermato da Parameśvara stesso nel *Mṛtyuṃjayatantra* (e così pure altrove) laddove dice: « Adesso, in virtù della

147. Il mezzo fonema, non appoggiato, cioè, a vocale, è S.
148. La vocale è AU.
149. L'emissione Ḥ. Vedi su questo mantra sotto, XXX, 27-28*a* e nota.
150. Nove nel caso del Navātmā, etc.
151. YA, etc. per restare all'esempio del Navātmā. Leggo nel testo *varṇasaṃkhyāvibhedataḥ* per *varṇasaṃkhyā vibhedataḥ* e *nyasyam* per *nyasyā*.
152. Costoro pensano cioè che anche i *piṇḍa* pervadono, come i semi, i diversi princìpi ad uno ad uno.
153. Vedi sopra, 162-163*a*.

sola proiezione, si invera la purificazione degli elementi»[154]. Anche se tale purificazione degli elementi è stata colà esposta ai fini d'ottenere una purificazione del corpo, essa, essenzialmente, è tuttavia simile a quella di cui ci stiamo occupando. Una cosa detta in un determinato contesto può benissimo essere accettata anche in un contesto diverso, provvista, nei suoi riguardi di valore indicativo o anche direttamente (normativo).

[227] In questa proiezione eseguita per mezzo dei mantra purificatori soltanto, la proiezione della Mātṛkā e della Mālinī non muta da quella esposta precedentemente, a proposito del rito d'adorazione[155].

[228-230] *Tre pada ogni due diti, quattro pada su otto diti ciascuno, undici pada su dieci, uno, uno, sei, dodici, cinque, cinque, due, due, uno ed un dito rispettivamente. Il diciannovesimo pada pervade il tutto* (e non è quindi calcolato nel computo). *Tale la misura inferiore dell'ordine della dea* (*Parāparā*)[156], *nella proiezione dei soli mantra purificatori. Le altre due misure superiori* (del corpo) *che prendono rispettivamente il nome da Parāparā e Parā si formano aggiungendo a sei pada, cominciando dal quarto, altri dodici e dodici diti, così come s'è fatto prima sopra i princìpi*[157].

[231] *Questa nuova proiezione, in contrasto con quella, precedentemente esposta,* (dei *pada*) *sui princìpi da purificare è stata enunciata da Mahādeva, avendo, come intento, la proiezione dei soli mantra purificatori.*

154. Non sono riuscito a rintracciare questa citazione nel testo edito dal *Netratantra*.

155. Vedi sopra, stt. 141 ed anche 108.

156. I diciannove pada sono gli stessi di quelli esposti sopra, stt. 213, 216*a*, appartenenti all'ordine di Parāparā. Questi pada vengono, in questa proiezione, applicati alle ottantaquattro dita che formano la misura inferiore del corpo (vedi sopra, 99-100). I primi tre (cominciando sempre per ordine inverso, vedi sopra, 213) occupano sei diti, i successivi quattro trentadue diti, ed i rimanenti undici dieci, uno, uno, sei, dodici, cinque, cinque, due, due, uno ed un dito rispettivamente ($6 + 32 + 10 + 1 + 1 + 6 + 12 + 5 + 5 + 2 + 2 + 1 + 1 = 84$).

157. Vedi sopra, 97 segg. I sei pada cui vengono aggiunti due o quattro diti ciascuno sono dunque il quarto, il quinto, il sesto e il settimo di otto diti ciascuno, l'ottavo di dieci diti e il nono d'un dito.

[232-233] Nelle stanze che cominciano « In Śiva nella sua trascendenza un pada d'una sillaba » e terminano « sulla terra tre » è stata da Lui esposta la purificazione concernente i princìpi [158]. Nello stesso *Mālinīvijaya* egli ha poi esposto questa diversa proiezione, colle parole: « Qui i pada son duplici, secondo la divisione in "classi (*varga*)" ed in "vidyā" » [159].

[234-236] I primi tre pada si estendono per due diti ciascuno, quattro per otto diti per uno, l'ottavo per dieci, i due susseguenti per un dito ciascuno, il seguente per sei, gli altri per dodici, cinque, cinque, due e due diti. Gli ultimi due occupano infine un dito per uno. Tale la proiezione (dell'ordine) della dea Parāparā, indipendentemente (dalla proiezione dei princìpi, etc.).

[237] Le altre due vidyā [160] debbono essere applicate al corpo del discepolo, pensando che sono onnipervadenti. La proiezione di esse non è stata partitamente esposta da Parameśvara nell'intento di mostrare (la loro onnipervadenza).

[238] La detta proiezione dei mantra purificatori fa sì che la rete dei legami [161] si dissolva, in virtù dei raggi da essi stessi emessi, in forza della meditazione del Maestro.

[239] Nella proiezione dei princìpi da purificare si ha la contemporanea nascita e le relative fruizioni di tutte le specie della creazione e quindi, esauritosi il karma, la liberazione [162].

[240] Nonostante la particola sia in possesso di tutti questi corpi e quindi fruisca moltiplicemente, non è tuttavia consapevole (di questo suo vario fruire), così come accade circa le unioni e separazioni del tutto [163].

158. *MV*, IV, 19*a*-23*b*. Vedi sopra, stt. 213 segg.

159. *MV*, VI, 18*b*. La divisione in tre vidyā (Parāparā, Aparā e Parā) è quella esposta precedentemente (sopra, stt. 213 segg.). La divisione in « varga » è probabilmente quella di cui si sta parlando. Nelle tre stanze seguenti Abhinavagupta parafrasa *MV*, VI, 19, 23, ripetendo sostanzialmente quanto è stato già detto nelle stt. 228 segg.

160. Gli ordini di Aparā e Parā. Vedi sopra, 218*b*, 220*a*. Vedi anche st. 233 e nota.

161. I sei cammini, che, in questo caso, non sono stati precedentemente purificati.

162. Vedi *MrT*, *Kriyāpāda*, VIII, 104*b*, 105*a*; *SvT*, IV, 108*b*.

163. Anche se il tutto è in realtà dissolto ed emesso d'istante in istante dal Signore, le particole non sono coscienti di questo processo.

[241] L'attività della mente (*manaḥ*) si svolge, per forza di necessità, nel corpo soltanto e non altrove. L'immaginazione [164] infatti è dipendente da un particolare organo di senso, unito colla cosa che forma il suo oggetto.

[242] La nostra conoscenza si svolge dentro uno spazio limitato e consiste nell'apprensione delle varie cose del conoscibile. Essa non può partecipare del pensiero degli altri corpi.

[243] Quando tuttavia la mente, ancorché limitata al corpo, acquista una particolare limpidezza per virtù dello yoga, dei mantra, dell'azione rituale, etc., si ha anche la conoscenza di cose (trascendenti ai sensi).

[244] A quel modo che una mente perfettamente limpida vede con prontezza anche cose lontane, così nell'iniziazione fornita di dimostrazione (*pratyayadīkṣā*), può vedersi questo o quel mondo.

[245] Quando invece [165] si vuol celebrare un'iniziazione priva delle dette nascite, etc., conviene allora formulare, opportunamente modificandolo, questo pensiero: « Io estraggo il tale dal tale principio ».

[246] Nel caso di una proiezione dei mantra purificatori senza quello del purificando, giova pur sempre mettere in atto, coi mantra opportuni, il procedimento delle nascite, etc., privo tuttavia di contatti coi princìpi.

[247] Nella proiezione dei soli mantra purificatori, ed essendo l'iniziazione priva delle nascite, etc., occorre formare il nome del discepolo, racchiuso in mezzo ai detti mantra purificatori.

[248] In un'iniziazione basata sull'azione rituale, conviene che i semi di sesamo, il burro, i grani di riso mondati e non mondati offerti siano accompagnati dai mantra appropriati, sia che essa sia fornita o sfornita di nascite.

[249] Quando infine si vuol celebrare un'iniziazione fondata sulla conoscenza (*vijñānadīkṣā*), il Maestro deve guar-

164. Vedi sopra, IX, 236, 238. L'immaginazione (*kalpanā*) è la funzione o attività specifica del senso interno.

165. Questa stanza è collegata sintatticamente colla stanza 239.

dare con intensità il discepolo, in forza del « discorso » (*samjalpaḥ*) del mantra purificatore, sino ad ottenere uno stato privo di pensiero differenziato (*avikalpaka*).

9.
LA NATURA E LO SCOPO DEI MANTRA (*MANTRASATTĀPRAYOJANAM*)

a) *La natura.*

[250-251] Il pensiero differenziato (*vikalpa*) è costituito infatti di discorso ed è quindi essenziato di pensiero (*vimarśa*). Ora il pensiero, nella sua forma di mantra, è puro, immune dai vincoli dell'esistenza fenomenica, permanente, formato da Śiva – il senza principio, il dispensatore dei doni – in identità con se stesso [166]. Entrando in contatto con esso (*tadyogāt*), anche le rappresentazioni differenziate del maestro si identificano con Śiva [167].

[252*b*-253*a*] « La potenza dei mantra (così è stato detto da Parameśvara nel *Trikasāra*) che si distende (poi nel vario) spiegamento dei mantra, si identifica colla (prima) percezione dell'oggetto, dove percepibile e percettore non si sono ancora distinti ».

[253*b*-254*a*] La potenza dei mantra, secondo questo testo, è dunque, di natura, una cogitazione (*parāmarśa*). Ora la cogitazione, secondo che sia pura o impura, è duplice, e, come tale, rompe l'unità dei mantra.

[254*b*-257*a*] « Nei mantra dei seguaci di Brahmā, di Viṣṇu, etc. (così nel *Puṣkaratantra*), predomina la materia ed essi son quindi albescenti, rubescenti o nigrescenti, impuri, racchiusi nelle uova. Il maestro viṣṇuita, etc., che si è concentrato ed immedesimato con essi (*tanmayībhāvita*), a causa appunto dell'impuro cogitare (da cui son pervasi), è detto

166. Oppure, considerato in identità con Śiva, etc.

167 « Del recitatore dei mantra (cioè, del maestro) si identificano con Śiva perfino le rappresentazioni differenziate (il pensiero discorsivo, *vikalpa*), in virtù d'una penetrazione nella natura propria della coscienza. Il senso, insomma, è questo che il pensiero discorsivo si converte, alla fine, in un pensiero non discorsivo » (J).

essere un vincolato, non idoneo alla dottrina del Signore». Il maestro che si è invece concentrato ed immedesimato coi mantra che stanno nel cammino puro, cioè a dire il venarabile Śiva, etc., secondo ch'è detto nel *Mataṅgatantra*[168] e via dicendo, diventa Śiva.

[257*b*-261*a*] «Ma (dirà qui alcuno) ammettiamo pure che il pensiero differenziato, grazie ad un'unione con tale libero discorso, diventi pensiero puro. Quest'unione però da che cos'è originariamente determinata? Se essa (come tu forse risponderai) è determinata dal pensiero puro, da che cos'è esso allora determinato?»[169]. Il primo pensiero puro (io rispondo) trasmesso, nel processo espositivo (*nirūpaṇe*) per opera di chi insegna in chi apprende, diventa discorso. Esso pensiero è la fonte delle anzidette rappresentazioni differenziate. In colui che insegna, poi, questo pensiero deriva a sua volta da un altro insegnamento. Il discorso dunque è stato in tal modo trasmesso via via, a partire dal primo maestro, e, senza mutamento, è giunto fino a noi. Tale la tesi da accettare. Qualsiasi forma di libero pensare possiamo immaginare si invera in forza di tale discorso ed è essenziato da esso. E questo è stabilito.

[261*b*-263*a*] Se le parole «vaso», «recipiente», designassero cose differenti, questa differenza sarebbe fonte di immagini diverse ed il metodo d'apprensione basato su di esse dovrebbe essere evitato con ogni cura. In effetto, le parole *kara* o *pāṇi* (mano), collegate, come sono, coll'idee di prendere e di giocare coi dadi, non potrebbero mai essere usate promiscuamente[170].

168. Vedi *Mataṅgat.*, I, 2, 20.

169. Se si ammette che il pensiero differenziato diventa pensiero puro, in virtù d'un'unione col discorso e che quest'unione col discorso deriva a sua volta dal pensiero puro, si ha un circolo vizioso (J).

170. L'idea che qui vuole esprimere Abhinavagupta mi sembra essere la seguente. Parole sinonime come *ghaṭa* e *kumbha* (vaso), *pāṇi* e *kara* (mano) si riferiscono al medesimo concetto, nonostante l'etimologia accettata sia diversa (per esempio, *pāni*, da *paṇāyate*, «giocare a dadi»; *kara*, da *karoti*, «fare»). Il concetto di vaso o di mano, perciò, sia che lo apprendiamo direttamente, attraverso il commercio comune, sia indirettamente, attraverso una parola sinonima, non cambia e rimane unico. Sui sinonimi, etc., vedi K. KUNJUNNI RAJA, *Indian Theories of Meaning*, Adyar, 1963, pp. 44-44 e KUMĀRILA, *TV*, I, 3, 26.

[263*b*-264*a*] L'apprensione di una parola attraverso un'altra parola si svolge dunque indirettamente (*vyavadhānataḥ*). L'apprensione (di cose e parole) attraverso il commercio comune (*vyavahāra*), ricca di molteplici immagini e pensieri, si svolge invece direttamente.

[264*b*-265*a*] Il sorgere di (questo o quel) pensiero – sorgere che è essenziato del pensiero proprio dei nostri padri – è perciò fondato – così perfino in un bambino – su di un increato pensare.

[265*b*-267*a*] I mantra son stati perciò presi in particolare considerazione da Parameśvara. Egli ha infatti ben scorto come l'idea (*vikalpanam*) suscitata dai particolari suoni e significati mantrici sia diversa da quella suscitata dagli altri suoni o parole (*śabda*). La forma di coscienza propria dei semi e dei gruppi sillabici, cui si è prima accennato [171], appartiene anch'essa alla detta idea soltanto e non alle altre parole. Perché dunque immaginare un altro (pensiero)? [172].

[267*b*-268*a*] Tale la ragione per cui in varie scritture, trattandosi dei caratteri che deve avere il maestro, si insiste specialmente su questo, che egli cioè sia esperto nella scienza dei mantra (*mantratantraviśārada*).

[268*b*-270] Per intendere perciò il senso dei mantra (*mantrārtha*) conviene che il maestro faccia diligente uso delle spiegazioni dei mantra (*mantravārttika*) e dei metodi di modificazione (*ūha*) ed esclusione (*apoha*) [173]. Nel caso che il proprio maestro non sia buon intendente del senso dei mantra, conviene assolutamente lasciarlo e trovare, in suo luogo, un maestro tutto concentrato sui mantra. Il maestro si imme-

171. Vedi sopra, 2*b*, 3*a*.

172. Trasmessoci, osserva J, attraverso l'insegnamento, come accade a proposito delle parole ordinarie.

173. Abhinavagupta usa qui il linguaggio dei grammatici e delle mīmāṃsā, o scienza esegetica del Veda. L'*ūha* è letteralmente la modificazione di una parola in un mantra vedico per adattarla al contesto in cui detto mantra viene usato. Questa modificazione o adattamento di un mantra viene generalmente compiuta cambiando i suffissi dei casi (vedi, su questo metodo, *Mahābhāṣya*, *Paśpaśāhnika*, I, 1, e, per un'esauriente esemplificazione, GANGANATHA JHA, *Pūrvamīmāṃsā in its sources*, Benares, 1942, pp. 334-340). L'*apoha* è qui verosimilmente sinonimo di *bādha*, cioè di esclusione di taluni aspetti del mantra originario dal rito che si celebra (vedi su di esso GANGANATHA JHA, *op. cit.*, pp. 341-347).

desima col pensiero mantrico (*tatsaṃkalpa*), mercé un'assidua pratica (*abhyāsa*) di essi.

[270*a*-271*a*] In certi casi, grazie ad un'assidua meditazione (*bhāvanā*) del senso dei mantra, anche ogni altro discorso del maestro si fa simile a un mantra. Stando così le cose ed essendovi, fra i due, perfetta uguaglianza, non si può evidentemente più parlare di differenza. Ma se v'è anche la più piccola differenza, gli effetti suscitati dal detto discorso sono evidentemente diversi [174].

[272-273] « Quando uno (diranno qui forse taluni) in base al principio che dallo sterco di vacca e da un verme, proviene pur sempre un verme, vede che dai mantra o dai discorsi, nonostante diversi, proviene la stessa efficienza causale – allora si dice che un tale maestro è provvisto di discorso verace, che non è altro che Śiva. Tutto ciò che egli dice è un mantra, dispensatore di fruizioni e di liberazione ».

[274] Non è questa la tesi di Abhinavagupta, tutto dedito alla meditazione dei mantra. Per lui, infatti, anche tali due vermi son fonte di una diversa efficienza causale.

[275] Mantra è dunque qualsiasi cosa che, detta da uno tutto dedito alla meditazione dei mantra, possa scacciare il veleno, etc. Il suono, rispetto ad essa, non è diverso da quello di una parola qualunque, come « vaso », etc.

[276-278] Un amante, tutto allietato dal godimento e discorso colla sua amata e da essi accompagnato [175], qualunque cosa faccia, è intimamente felice. Parimenti, chi è accompagnato da questo discorso mantrico, qualunque cosa dica, è immedesimato, pur non volendo, con esso e produce effetti ad esso appropriati. « Una persona, infatti, pur pensando una cosa, ne può vedere tuttavia un'altra » [176]. Nel

174. Lett.: « l'efficienza causale che deriva da esso (discorso) non è più quella (quella, cioè, che deriva dai mantra) ».
175. Lett.: « purificato ».
176. Citazione di Dharmakīrti, *PV*, III, 207. Tale stanza è citata anche in *BV*, IV, I, 11. Secondo Abhinavagupta come anche per i buddhisti più forme di conoscenza possono esistere contemporaneamente. Vedi su questa stanza e tutta l'argomentazione connessa TILMANN VETTER, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien, 1964, pp. 64-71.

Mālinīvijaya leggiamo « armato dei mantra che scacciano il veleno » e quanto segue [177].

[279] Nulla vieta tuttavia che la distruzione del veleno possa essere accompagnata da altri vari effetti, quali l'incremento delle essenze vitali, e via dicendo, a causa della diversità delle cause [178].

b) *Lo scopo dei mantra.*

[280-282] In tal modo, grazie ad un continuo esercizio nei riguardi del discorso (*saṃjalpa*) e pensiero (*vikalpa*) mantrici, l'oggetto della nostra meditazione (*bhāvyavastu*) [179] s'invera infine in tutta la sua chiarezza, tanto più evidente quanto più scema il discorso. Il meditante medita (*bhāvayati*) una cosa reale (*vastv eva*), non un discorso. Questo è assunto semplicemente in qualità di mezzo di manifestazione (*bhāsanopāya*), né, una volta manifestatasi la cosa, serve più a nulla. In tal guisa scemato il discorso, la cosa risplende in tutta la sua evidenza, essenziata d'un pensare non convenzionale (*akṛtrima*), indifferenziato (*avikalpaka*).

[283] La natura reale d'una cosa è tale qual è con chiarezza vista dalla coscienza non differenziata. Anche le cose esteriori sono infatti essenziate da essa.

[284-285] Se il maestro è provvisto d'un verace, non mayico stato d'identità con Śiva, mezzo di liberazione può essere tuttavia, anche il suo normale immaginare (*saṃkalpa*) [180]. Liberazione e legame derivano infatti da esso. Nel caso di un maestro che si trovi in uno stato di verace identità con Śiva, ogni pretesa d'una conversione finale del suo

177. *MV*, XVIII, 81: « A qual modo che chi è armato dei mantra, etc., che scacciano il veleno, uno, pur bevendolo, ne resta immune, così lo yoghin (pur gustando gli oggetti dei sensi, non è toccato dai loro mali influssi) ».

178. L'effetto principale, cioè la distruzione del veleno, è provocato dalla forza del mantra e non dalle parole che pur si accompagnano ad esso (vedi sopra, p. 275). Queste tuttavia possono produrre effetti secondari su di cui vedi sopra, I, 115-122. Leggo nella st. 279*b* °*kāryabhedā* per °*kāryabhedād*. Le cause sono le varie parole mantriche, considerate a sè stanti.

179. La divinità mantrica (J).

180. Leggo *saṃkalpa* invece di *saṃjalpa* nel testo, conformandomi al commento di J ed al senso della stanza seguente.

pensare differenziato in un pensare indifferenziato è in verità infondata (ed egli può benissimo continuare a pensare differenziatamente).

[286-287] «La divinità mantrica (com'è stato detto nel *Gamatantra*) espressa (dal mantra) (*vācya*) è infatti naturata di tale pensare non differenziato, prossima alla grande coscienza»[181]. A quel modo che i cortigiani, che son prossimi ai re, sono in grado di mandare celeramente ad effetto i frutti (*siddhi*) che uno spera d'ottenere da loro, così fanno i mantra, etc., nei riguardi del frutto supremo[182].

[289] Quanto è stato detto nel *Mālinīvijaya*, dopo che i savii domandarono a Kumāra quale scopo avesse l'esposizione del carattere dei mantra[183] non ha intento diverso (da quello che ha dettato le) nostre parole.

[290-293*a*] «Lo yoga è considerato essere l'unione d'una cosa con un'altra – la quale "altra cosa" è ciò che occorre conoscere – allo scopo di realizzare ciò che dev'essere fuggito (e ciò che dev'essere eletto). La conoscenza di cui s'è fatto cenno è stata esposta da Śiva appunto per la realizzazione di ciò. Per la realizzazione dello yoga dotato di semenza (*sabīja*) (la conoscenza delle) caratteristiche dei mantra è poi sufficiente. Senza l'iniziazione non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. L'iniziazione, da parte sua, è duplice, secondo ch'è fondata sulla conoscenza o sull'azione. Essa dev'essere celebrata in ambedue i modi. Tale la ragione per cui tutto ciò è stato esposto. Né grazie all'iniziazione di Śiva ci deriva soltanto l'idoneità ad accedere allo yoga, bensì anche quella ad accedere ai mantra ed alla liberazione»[184].

[293*b*-295*a*] Con queste parole si vuole anche significare questo, che lo yoghin, per inverare l'unione colla realtà (*tattvaikya*), deve prendere, come fondamento, il mantra radice ed essere intento ad esso, sino a non raggiungere un

181. In altre parole, come osserva J, il mantra stesso è, per sua propria natura, essenziato di coscienza non differenziata.
182. La liberazione (J).
183. *MV*, IV, 26.
184. *MV*, IV, 3-8. Vedi anche sopra, XV, 5-7.

pensiero non differenziato; e che chi vuole tradurre in realtà una fruizione o la liberazione mercé la pratica dei mantra, deve prima ricevere dal maestro l'iniziazione, per acquistare l'idoneità ad accedere ad essi.

10.
LE DIVERSE SPECIE DI CONGIUNZIONI (*YOJANIKĀBHEDA*)

[295*b*-297*a*] Il discepolo perciò, anche se congiunto dal maestro con un diverso principio, può tuttavia parimenti raggiungere ciò che desidera in virtù dei mantra, della conoscenza e dello yoga. Nei suoi riguardi l'iniziazione vien celebrata per purificarlo. Egli poi, purificato che sia, raggiunge, da quel savio che è, la fruizione (desiderata) o la liberazione in virtù delle sue proprie forze (*svabalena*).

[297*b*-299*a*] Colui perciò che ha in sé la capacità di sostenere la conoscenza, lo yoga, etc., divenuto che sia regolare o figlio spirituale, non deve limitarsi a ciò soltanto, ma confidare nelle sue forze. Colui invece che è privo di conoscenza, di yoga, etc., come un cieco per via, dipende completamente dal maestro, tanto rispetto alle fruizioni quanto alla liberazione.

[299*b*-301*a*] Com'è stato precedentemente esposto in base a ragionamenti ed a scritture, l'iniziazione è in grado, infatti, di dispensare da sola la liberazione, anche senza (la detta) intima conoscenza interiore [185].

[301*b*-302*a*] Altri discepoli guardano unicamente al genere di congiunzione effettuato dall'iniziazione, facendo ricorso per renderlo più manifesto ed evidente, alla conoscenza ed allo yoga ad esso appropriati. Costoro raggiungono uno stato di immedesimazione colla realtà cui son stati congiunti e sono, per quanto è stato detto, completamente dipendenti dal maestro, dall'iniziazione, dai mantra e dalle scritture.

[302*b*-304*a*] Gli aspiranti a fruizioni debbono essere purificati soltanto da tutte le male azioni (*karman*) passate,

185. J rimanda genericamente al cap. XV etc.

presenti e future, non da quelle buone. Il discepolo, invece, che, tralasciato ogni desiderio di fruizione ordinaria, quali un regno, la residenza nei cieli, etc., aspira ad una fruizione di carattere non ordinario, dev'essere purificato anche dalle buone azioni.

[304*b*-306*a*] Il buon maestro, a questo proposito, che voglia celebrare un'iniziazione fondata sull'azione, deve eseguire l'offerta per mezzo di burro liquefatto, grani di sesamo, etc., dicendo « Io purifico il karma di costui ». In un'iniziazione fondata sulla conoscenza il karma del discepolo viene invece purificato per mezzo di un atto mentale (*saṃdhi* = *anusaṃdhi*) del maestro, ben radicato nella sua propria coscienza, sì che la distruzione di esso si verifica forzatamente.

[306*b*-308*a*] Quando purificate, nel discepolo, son state le sue male azioni soltanto, quelle buone fruttificano, in diverso grado, secondo la loro intensità, in questo o quel luogo del cammino. Esauritasi poi la fruizione, a causa della graduale digestione del karma buono ed effettuatasi di conseguenza la distruzione del karma futuro, stanza dell'iniziato è allora il luogo dove è stato unito (dal maestro).

[308*b*-309*a*] Quando il karma futuro, il quale secondo che interessi questo nostro corpo odierno [186] o altri corpi è di due specie, è purificato della parte cattiva soltanto, le fruizioni non sono per questo distrutte.

[309*b*-310*a*] L'individuo in questione fruisce di continuo varie fruizioni, fino alla dissoluzione di māyā, senza per questo entrare mai in possesso d'un corpo fonte per lui di dolore, in qualsiasi parte del cammino si trovi.

[310*b*-311*a*] Giunta infine la dissoluzione di māyā, costui dopo fruito d'ogni sorta di fruizioni piacevoli, si risolve in Śiva « dispogliato » o « avviluppato » in forza della congiunzione (da lui ricevuta).

La maniera in cui il maestro debba, giunto il momento [187], celebrare l'iniziazione, è stata così esposta.

186. In un periodo posteriore all'iniziazione (J).
187. In occasione d'una caduta di potenza (J).

Capitolo XVII

VARIE CERIMONIE CONCERNENTI I FIGLI SPIRITUALI

[1] Esponiamo adesso il rito che fornisce uno stato di identità con Bhairava.

1.

LA PREPARAZIONE DEI CORDONI (*SŪTRAKḶPTI*)

Dopo avere attuato una vicendevole pervasione, in perfetta unità, fra il maṇḍala, i (due) vasi, il fuoco, il discepolo e il suo proprio sé [1] ed avere proiettato il cammino sul discepolo [2], il maestro deve proiettare, sul braccio, sulla gola e sul ciuffo di questi le tre maculazioni karmica, mayica e sottile, meditate in guisa dei nodi d'un cordone [3].

[3b-4a] La maculazione, cioè il manifestarsi (della realtà) in altro modo che non è effettivamente, è chiamata col nome di nodo, sì che per corroborare quest'idea, questi nodi debbono essere fatti anche fuori [4].

[4b-5a] Le braccia sono la sede dell'azione; Viṣṇu, naturato di māyā, ha, come stanza, la gola; il ciuffo, volto verso il basso, è la maculazione sottile. Tali i motivi per cui questi nodi son stati così disposti [5].

[5b-6a] Il cordone per il nodo (com'è detto nelle Scritture) dev'essere fatto tre volte triplice (*tristriguṇam*), per significare le varie forme che assume la triade Uomo Potenza Śiva [6].

1. Vedi sopra XVI, 81-96, cui la presente esposizione si riallaccia direttamente.
2. Vedi sopra, XVI, 94*b* segg.
3. Parafrasi di *MV*, IX, 54-56.
4. Il discepolo riceve materialmente l'imposizione d'un cordone. Vedi *SvT*, III, 163.
5. *MV*, IX, 56*a*; *SvT*, III, 163. Sul ciuffo (*śikhā*) vedi sopra, VI, 22 e nota.
6. Vedi sopra, l'*Introduzione*, p. 41.

[6*b*-7*a*] Questa appunto la ragione per cui nel Vedānta [7] taluni hanno insegnato che nei tre elementi della famosa triade fuoco cibo acqua vi sono a loro volta tre aspetti ciascuno, uno bianco, uno nero e uno rosso.

2.
LA PURIFICAZIONE DEI PRINCÌPI (*TATTVAŚUDDHI*)

[7*b*-8*a*] Dopo di ciò, conviene che nel fuoco, dove son stati soddisfatti e propiziati tutti i mantra, consistente nell'etere della coscienza e null'altro, generico, egli esegua via via la purificazione dei princìpi.

[8*b*-10*a*] Innanzitutto, egli deve dunque evocare la terra, per mezzo del suo mantra, e, sacrificatole con fiori, etc., soddisfarla e propiziarla con burro liquefatto, grani di sesamo, etc. Fatto ciò, egli deve evocare col suo mantra la potenza di māyā, cioè la divinità che presiede al principio māyā [8], la quale pervade la terra, e, sacrificatole, soddisfarla e propiziarla [9].

[10*b*-11*a*] L'evocazione, secondo ha detto il Maestro, dev'essere fatta coi fonemi della Mātṛkā e l'adorazione con quelli della Mālinī, in quanto che rispettivamente dotati di potere individuante ed incrementante.

[11*b*] Il mantra OṂ, il fonema conveniente, il nome del principio al vocativo, l'oggetto, espresso dal pronome di seconda persona all'accusativo, il verbo evocare, nella prima persona del presente, il mantra vivificatore, NAMAḤ, il pronome di seconda persona ed il nome del principio al dativo ed infine il mantra vivificatore appropriato [10]. I vari

7. Nelle Upaniṣad. Vedi *Chandogya Up.*, VI, 4 segg.
8. La dea Vāgíśvarí. Vedi *MV*, IX, 59; anche sotto 74-75.
9. L'esposizione del rito continua a st. 30*b*.
10. Il mantra è dunque OṂ KṢA DHARE TVĀM ĀVĀHAYĀMI / NAMAḤ TUBHYAṂ DHARAYAI NAMAḤ. « OṂ KṢA, terra, t'evoco. Obbedienza a te, terra, obbedienza! » Nel caso dell'adorazione, il mantra della terra sarà, secondo l'ordine della Mālinī, PHA. Nell'oblazione il mantra NAMAḤ è sostituito da SVĀHĀ (J).

riti debbono essere svolti con questo metodo, servendosi di questo mantra, opportunamente modificato (*ūha*). Tutti gli altri riti susseguono temporalmente all'evocazione.

[14-15] L'evocazione è la « vocazione »[11] e consiste in questo, che una cosa, dapprima racchiusa nei limiti del suo proprio sé (*svasvabhāvavyavasthitiḥ*) sta ora per entrare in identità col nostro proprio sé, cioè coll'io[12]. Tale momento, secondo che si dice, è il piano della Potenza, dove risiede in senso primo l'« adorabilità » (*pūjyatā*). Questa infatti non appartiene né al piano dell'Uomo né a quello di Śiva; perché rispettivamente privi di luce (*abhāta*)[13] ed indifferenziati (*abheda*).

[16-18*a*] Conviene dunque che rispetto ai princìpi terra, etc. che sono insenzienti (*jaḍābhāsa*) il maestro, per addurli a coscienza, applichi prima l'affisso dell'evocazione, e, quindi, congiungendoli finalmente col mantra « obbedienza » mediante il suffisso del dativo, li immagini nella loro pienezza. Questa natura piena e compiuta è dovuta ad un'esaltazione del loro essere. L'esaltazione del meditato ha luogo infatti in virtù d'un umiliarsi dal meditante.

[18*b*-19*a*] Secondo i nostri maestri quanto è detto nello Svacchandatantra[14], « dopo evocato, sacrificato, e soddisfatto » dev'essere interpretato appunto in questo senso.

[19*b*-21*a*] Ciò che viene adorato pensando che sia la suprema realtà è di fatto un'espressione della sua libera coscienza. Essa è infatti essenziata di luce illimitata e come tale non può mai venire illuminata. Le forme adorabili, meditabili, etc., di essa sono espressioni della sua libertà, cioè della sua facoltà di compiere le cose più difficili ed inverosimili[15].

[21*b*-22*a*] Come può essa, che è il soggetto della vocazione stessa, diventare di questa l'oggetto?[16] Se la luce fosse

11. Termine grammaticale, che designa il vocativo, solitamente tradotto con « chiamare », « rivolgersi ». Vedi *VP*, III, *Sādhanasamuddeśa*, 163.
12. Vedi sul vocativo *PTV*, pp. 73 segg.
13. Cioè, insenziente (J).
14. Vedi *SvT*, IV, 155.
15. Vedi sopra, I, 73-74.
16. Lett.: « Come può rispetto ad essa, che è già vocazione di per se stessa, aver luogo una vocazione? ».

illuminata (da un'altra cosa) essa allora non sarebbe più luce, (bensì ricetto di luce).

[*22b-24a*] Nel caso del Dio, conviene dunque che il maestro modifichi opportunamente il mantra, senza il nome al vocativo nella forma seguente: « Io evoco il Dio », allo scopo di mostrare come la divinità stessa abbia assunto liberamente [17] la condizione di oggetto e delle altre potenze (che, espresse dai diversi casi grammaticali, concorrono all'esecuzione dell'azione espressa dal verbo). Sùbito dopo, alla parola « dio » declinata al dativo, va aggiunto il mantra vivificante « obbedienza » o SVĀHĀ che, in base a quanto è stato detto, è fonte di pienezza [18].

[*24b-25a*] Il mantra « obbedienza » è a questo proposito fonte di pienezza e SVĀHĀ, essenziato dall'unione del fuoco e della luna [19], fonte di incremento. Sorgente straordinaria d'incremento è anche il mantra vivificante VAUṢAT, etc.

[*25b-30a*] A questo proposito, qualora l'azione prescritta sia tale e quale anche nella realtà esteriore, chiaramente riconoscibile, conviene che il maestro non menzioni né modifichi il termine che esprime l'oggetto. Il mantra viene in effetto applicato per rendere manifesta una cosa che tale non era e non ha più funzione alcuna da svolgere se l'oggetto è chiaramente manifesto. Nei riti di spruzzamento, aspersione, recitazione, etc., la menzione e modificazione dell'oggetto sarebbe perciò tutt'al contrario, fonte di occultazione (e come tale d'ostacolo). La menzione e modificazione dell'oggetto dev'essere fatta quando l'operazione compiuta è diversa dall'omonima operazione esteriore [20], ossia, nei riti di soddisfazione e propiziazione, etc., nelle oblazioni, nella recisione e consumazione dei legami per opera del fuoco, etc. Nei riguardi del rito annunciato e da mandare quindi ad effetto mediante molteplici azioni secondarie, come ad

17. Leggo nella st. 23*a* *svātantryāttām* per *svātantryāttam*.
18. Vedi sopra, stt. 17, 18*a*.
19. Vedi sopra, XV, 437.
20. « Il senso è che l'operazione di soddisfazione, etc., non appare così anche nella realtà esteriore, come accade per quella dello spruzzamento, etc. » (J). Nel caso di quest'ultima, la dizione « io faccio lo spruzzamento » è del tutto inutile.

esempio, l'iniziazione, etc., non si deve fare menzione e modificazione del mantra.

[30*b*-33] Il maestro deve dopo di ciò [21] percuotere, coll'arma, il discepolo nel luogo proprio al principio (proiettato) [22] e quindi, mediante la mano di Śiva [23], toccarne il cuore. Fatto ciò, avendo raggiunto per la via dei canali, nel modo giusto [24], il cuore del discepolo, ottenuto uno stato d'unità col sé del discepolo ed afferratolo per mezzo del (mantra del) cuore, colla mudrā della dissoluzione [25], deve stanziarlo – racchiuso dal cuore [26], simile al *haṃsa* – nel suo proprio cuore; (e meditare come esso) sebbene ivi stante, illumini il corpo del discepolo colle sue fiamme, di modo che esso non si separi dalla luce [27].

[34-35] Per il sé del discepolo è arrivato a questo punto il momento della nascita in tutte (le varie matrici), perché rimosso dal luogo ov'era legato, perché ha ottenuto un luogo ov'è solo libertà e perché non più dipendente dal suo proprio karma. Perciò, dopo condotto il sé del discepolo nel suo cuore, deve procedere alla creazione, dentro di māyā [28], dei corpi relativi al detto principio terra, che gli appartengono.

[36-38*a*] Il maestro, nei suoi riguardi, deve celebrare il solo sacramento della concezione, che, in tal caso, comprende dentro di sé gli altri, da quello della generazione d'un maschio fino a quello dell'uscita dell'embrione. Il secondo sacramento il quale abbraccia anche quello della nascita, consiste nella idoneità a fruire delle fruizioni. Dopo

21. Vedi sopra, st. 10*a*.

22. Nel caso della terra, nella caviglia (J).

23. Vedi sopra, XV, 456*b*-474*a*.

24. Uscendo per il proprio canale di destra ed entrando per quello di sinistra del discepolo (J). Vedi *MrT*, *Kriyāpāda*, II, 8, 106.

25. « La mudrā della dissoluzione consiste nel piegare gradatamente le dita in forma di pugno, cominciando dal mignolo e nel premerle col pollice » (J). A questa mudrā è sostituita nel *MV*, IX, 59*a*, la « mano di Śiva ».

26. Dal mantra del cuore. Il *haṃsa* è solitamente il fonema H.

27. L'espressione *raśmimātrāviyogataḥ* è tolta dal *MV*, IX, 59*a*, e citata da KS nello *SvT*, IV, 111. In tal modo, dice J, la luce della coscienza non si separa da esso (corpo). In altre parole, il discepolo continua ad essere cosciente, senza perdersi nella luce di Śiva (vedi anche *SSP*, I, pp. 112, 261).

28. La quale è, come si è visto, presieduta da Vāgīśvarī.

di ciò conviene immergersi, cioè immedesimarsi, in queste fruizioni [29], e, dopo ancora attuare la recisione dei legami concernenti tale principio.

[38*b*-39*a*] Nei riguardi di questi quattro sacramenti son successivamente da applicare, il mantra di Aparā, quello di Parāparā, i quindici mantra e quello di Parā.

[39*b*-40*a*] I quindici mantra concernenti il sacramento dell'immersione, sono costituiti dagli otto mantra di Pibanī, etc., dai sei mantra dell'arma, etc., e da quello di Parā.

[40*b*-45] Pronunciato dunque il mantra di Aparā il maestro deve dire: « Io celebro, nei riguardi del tale (nel principio della terra) [30] il sacramento della concezione », aggiungere un altro mantra di Aparā, il mantra SVĀHĀ ed offrire quindi tre oblazioni. Dopo ciò, pronunciato il mantra di Parāparā, il maestro deve dire: « Io celebro, nei riguardi del tale, il quale è così nato, il sacramento dell'abilitazione alle fruizioni », aggiungere un altro mantra di Parāparā, il mantra SVĀHĀ ed offrire quindi tre oblazioni. Pronunciato quindi il mantra di Pibanī, egli dirà: « Io celebro, nei riguardi del tale, il sacramento della immersione nelle fruizioni », e, aggiuntovi un altro mantra di Pibanī e il mantra SVĀHĀ, offrire quindi tre oblazioni, con burro liquefatto, semi di sesamo, etc. Lo stesso metodo deve applicarsi a Vamanī, etc., sino alla fine dei quindici mantra anzidetti.

[46] Pronunciato quindi il mantra di Parā, il maestro deve dire: « Io celebro, nei riguardi del tale, il sacramento della recisione dei legami », aggiungere di nuovo il mantra di Parā e quindi, pronunciati i mantra HUM SVĀHĀ PHAṬ, offrire tre oblazioni.

[47] Ai mantra da me esposti concernenti questi quattro sacramenti dev'essere aggiunto, prima della parola che designa l'oggetto, la espressione « nel principio della terra ».

[48] Il maestro quindi, invocato [31], adorato e propiziato il Signore del principio della terra ed essendo tutto preso

29. Entro māyā.
30. Vedi sotto, st. 47.
31. Col mantra di Aparā (J). Vedi sotto, st. 116.

dalla presunzione della sua sua identità con Śiva, deve così ordinargli:

[49] «Signore del principio, per comando di Śiva, tu non devi fare ostacolo a questo figlio, spirituale diretto verso il piano senza macchia!» [32].

[50-52] Se il maestro dopo di ciò, desidera di separatamente purificare (la parte dei) cinque cammini, cominciando dai mondi, etc., contenuta nel principio della terra, deve allora, mediante il mantra di Aparā, come prima, offrire, sereno e ben disposto di spirito, tre oblazioni, modificando opportunamente il mantra: « Io purifico il mondo», etc. Nel caso delle compagini, dei mantra, dei pada e dei fonemi egli deve parimenti, esperto, offrire ogni volta tre oblazioni, sia che si riferisca ad essi separatamente o voglia comprenderli tutti insieme [33].

[53] Dopo di ciò, offerto un'oblazione completa mediante il mantra di Parā, fino al mantra VAUṢAT, deve, mediante il mantra di Aparā, estrarre il discepolo (da questo principio così purificato) e condurlo nel suo proprio cuore [34].

[54-57] Quando invece il maestro, purificato un principio, pensa che gli altri sono in esso contenuti e quindi non imprende a purificarli ad uno ad uno, sùbito dopo l'allocuzione al signore del principio, occorre che egli offra un'oblazione completa, e, tirato fuori il discepolo da questo principio così purificato, congiungerlo col suo proprio sé [35]. Secondo alcuni maestri, per effettuare quest'unione dell'esser colà del discepolo e dell'essere nel nostro proprio sé, occorre offrire tre oblazioni, mediante il mantra di Aparā, accompagnato dalla parola che esprime l'oggetto. Altri maestri dicono invece che tale operazione è d'ordine puramente meditativo (*bhāvanāmayam*) e che per effettuarla, il maestro non è tenuto ad offrire alcuna oblazione esteriore; ma che, se tuttavia la offre separatamente, non commette perciò un

32. *MV*, IX, 64*b*, 65*a*.
33. « Io purifico i restanti cinque cammini » (J).
34. *MV*, IX, 67.
35. Il sé del maestro.

fallo ed essa può fungere anzi da strumento (*upāya*) che agevoli la meditazione.

[58-60] Il maestro deve così unire il precedente esser colà del discepolo ed il suo essere nel sé. Dopo di ciò il sé del discepolo, purificato dall'anzidetto cammino, dev'essere ricondotto nel suo proprio cuore [36], e, per consolidare quest'(idea di purezza) deve offrire mediante il mantra di Parā un'oblazione completa, preceduta dall'arma « mahāpāśupata » [37], per eliminare ostacoli etc. Dicendo « Io offro », etc., con un'arma e fino al mantra VAUṢAT egli deve poi offrire un'altra oblazione completa. Dopo di ciò, occorre adorare Māyā e congedarla [38].

[61] Conviene a questo punto meditare come il principio terra, così purificato, si frammischi con pura acqua [39]. L'acqua in virtù di questa meditazione diventa atta ad essere purificata.

[62] In tal modo tutta la serie di princìpi, grazie a questo mescolarsi di quelli via via superiori con quelli rispettivamente inferiori, si identifica, gradatamente, con Śiva, diventando così pura. Se è impura, essa è (da Lui) separata.

[63] Questo stato di separazione è la cosiddetta maculazione di māyā e finch'è essa dura, sebbene il karma possa anche essere esaurito, non v'è tuttavia liberazione, come accade, ad esempio, a proposito dei Vidyeśvara [40], etc.

[64] Tutte le precedenti operazioni, dalla vocazione e le susseguenti oblazioni sul fuoco – che rappresenta l'etere della coscienza – debbono quindi essere ripetute a proposito del principio acqua, sin a che esso non si mescola col principio fuoco.

36. Il cuore del discepolo.

37. Vedi *MV*, IX, 68. Leggo nel testo, °*pāśupatapūrvam* per °*pāśupataṃ pūrvam*. Per l'« arma » vedi sotto, XXX, 41*b*.

38. La dea della parola, Vāgīśvarī. Vedi sopra, VIII, 298*b*-300 e nota e *MV*, IX, 69.

39. Il principio acqua (J).

40. Vedi *IPV*, III, 2, 5.

3.
LA COMBUSTIONE DEI LEGAMI
(*PĀŚADĀHAḤ*)

[65-66] Giunto il momento in cui è stato purificato, in base a questo graduale processo anche il principio «forza» (*kalā*), il maestro deve recidere il legame che irretisce le braccia. La «forza» consiste infatti nel manifestarsi di una parziale capacità di azione ed è un'espressione della maculazione karmica [41]. Il maestro, immaginando questo nodo [42] sull'orlo del cucchiaio sacrificale (*sruc*), deve dunque bruciarlo, simultaneamente all'oblazione completa, dentro l'ardore mantrico del fuoco [43].

[67] Il mantra è in realtà onniforme e se vien detto igneo si deve soltanto al luogo in cui si manifesta. Manifestatosi dunque nel fuoco, esso determina una combustione dei legami.

[68] Il legame, davanti ad esso fuoco, né più né meno che davanti a Śiva, rimane bruciato, dissolto, né di esso resta altro che il gran fulgore di Parameśvara.

[69-70*a*] Nell'atto di offrire (e bruciare) questo legame karmico mediante un'oblazione completa il maestro deve dire così: «Io brucio, di costui, il karma buono e cattivo – o, secondo i casi, il cattivo solo, il presente, il passato, il futuro o tutti quanti insieme» –. Detto ciò ed aggiuntovi tre PHAṬ ed il mantra VAUṢAT, egli deve versare l'oblazione.

[70*b*-72] Purificati in tal modo tutti i princìpi, māyā compresa, il maestro deve offrire in oblazione (e bruciare) il legame che irretisce la gola, mediante un'oblazione completa [44], così dicendo: «Io brucio, di costui, la maculazione māyica, la quale consiste nella percezione della diversità e dei legami». Detto ciò ed aggiunto tre PHAṬ ed il mantra VAUṢAT, il maestro offrirà l'oblazione completa. Nel caso

41. Vedi sopra, IX, 155*b* segg.
42. Il nodo della corda che irretisce le braccia (J).
43. *MV*, IX, 70.
44. Leggo *pūrṇayā* per *pūrṇasya*.

di un'iniziazione priva di semenza bisogna avere l'accortezza di versare un'altra oblazione completa, dicendo: « Io brucio i legami delle regole chiamati col nome di semi », etc.

[73] Il discepolo così iniziato deve naturalmente aver devozione per il Maestro, per il Dio e per le Scritture. Questa infatti non è una regola a sé stante, bensì una naturale espressione della caduta di potenza [45].

[74-78*a*] Purificati tutti i princìpi fino a māyā compresa, la dea Vāgīśvarī, che era precedentemente naturata della potenza di māyā [46], si sostanzia della potenza della Sapienza Pura. Evocata dunque questa Sapienza Pura, il maestro deve soddisfarla e propiziarla [47]. Essendo poi stato purificato con tale processo anche il piano di Sadāśiva, il Maestro, reciso il ciuffo insieme col nodo, deve bruciare la maculazione sottile. Il legame « sottile » arriva in effetto fino a Sadāśiva, poiché, com'è stato detto, in tale principio son due legami, rispettivamente costituiti dagli incarichi (*adhikāra*) e dalle fruizioni. La maculazione mayica arriva invece fino a māyā. Bruciata la cosiddetta maculazione « sottile », stanziata nel ciuffo il quale è rivolto verso il basso [48], il discepolo deve quindi bagnarsi in modo a lui appropriato ed il maestro compiere personalmente l'assaggio rituale.

4.
LA CONGIUNZIONE
(*YOJANIKĀ*)

[78*b*-82] Dopo di ciò il maestro, fermo e concentrato, richiamandosi alla mente tutto quello che è stato fin qui detto, dopo unito fra di loro il corpo, etc., del discepolo ed il suo

45. Se l'anzidetta devozione fosse una regola, essa sarebbe « bruciata » come le altre. Essa è invece dovuta al favore divino ed è presupposto essenziale anche dell'iniziazione « priva di semenza ».

46. Vedi sopra, st. 9*b*, 10*a*. Cfr. anche *MV*, IX, 57.

47. La lezione *niyojayet* non mi sembra soddisfacente. Il senso richiede piuttosto un *pratarpayet* (e così ho tradotto) o un *visarjayet*. Vedi, p. es. *SvT*, IV, 139, 140.

48. Vedi sopra, st. 5.

proprio corpo, soffio vitale e via dicendo, deve meditare come il tutto risieda dentro il suo proprio corpo, soffio vitale, etc. Basandosi quindi sulle concezioni anzidette, ben fermo e concentrato di mente, egli deve meditare come il cammino del tempo ed il cammino dello spazio riposino sul soffio vitale, come questo riposi sulla potenza [49], come questa riposi sulla coscienza e come la coscienza pura sia identica a Śiva, inseparata dalla coscienza del discepolo ed inseparata pure dal fuoco mantrico, etc.; (e così meditando), secondo il metodo già esposto, su Śiva, dispogliato o avviluppato [50] o ambedue insieme, versare l'oblazione completa – (e tutto ciò) « coi sensi ben pacificati ».

[83-85*a*] « Il maestro (così è detto nel *Triśirobhairava-tantra*) deve soddisfare e propiziare la divinità coll'ambrosia della conoscenza perturbata dai violenti raggi del sole di Śiva, sorta su dalla corrente principale (*mūlasrotaḥ*) (che si esprime nelle) cavità della base della nascita (*janma*), dello dvādaśānta (*anta*) e del cuore (*madhya*), irrorata, grazie al suo sollevarsi su dalla radice, dalla luna di Śiva, riempita di tutte le cose – (e tutto ciò) con sensi ben pacificati ».

[85*b*-87] «Risplendente dei raggi emessi dalla luce che sta nel mezzo dei loti della stanza vuota; dopo assunto, secondo le scritture, una conoscenza senza movimento, che insiste sul sostegno e il sostenuto; divoratore, in identità con se stesso, della risonanza, (la quale rappresenta) lo spiegamento della nascita [51] e del sostenuto (anzidetti); nella misura, dico, che tale essendo, (lo yoghin), condotto la luna (dell'apāna) dal luogo-radice fino alla fine [52], sta, per dir così, nell'etere, siffatta sua condizione si chiama "pacificata" ».

[88-91] « Riempiuto il cucchiaio di burro (tale letteralmente il testo del *Mālinīvijaya*) e fatto sì che il discepolo risieda nel suo sé, conviene che il maestro, ben concentrato di mente, meditando sul mantra-radice, unifichi Śiva, la Potenza, il suo sé, il discepolo, il burro, ed il fuoco, e, così

49. La potenza del tempo (J).
50. Vedi sotto, 88-91 dove sono citate le stt. 75*b*-78*a* del cap. IX del *MV*.
51. Il luogo della nascita (J). Vedi sopra, *Introd.*, p. 44.
52. Lo dvādaśānta (J).

fatto, entri via via nello dvādaśānta. Colà egli, sospeso il respiro, deve imperturbato sostare, meditando su Śiva, dispogliato ed avviluppato, sino alla consumazione del burro. Il discepolo, unito in tal modo dal maestro, il quale è Śiva incarnato, colla suprema realtà, non ritorna più nella sua (antica) condizione di vincolato. I legami di māyā sono (per lui ormai) bruciati [53] ».

[92-93] Nel caso invece che il discepolo desideri ottenere, dopo morto, determinate fruizioni in qualche principio, parzialmente o totalmente [54], e alla fine, il luogo supremo, conviene allora che il maestro, ben concentrato, celebri il rito di congiunzione col principio da lui desiderato [55], giovandosi d'una nuova oblazione completa.

[94-97*a*] L'iniziazione che, com'è detto nei testi, dispensa la liberazione, si divide a sua volta in due varietà, secondo che sia dotata o no di semenza. Nel caso di un bambino, di un moribondo, di chi sia reso impotente dalla vecchiezza, etc., l'iniziazione che il maestro deve celebrare – sempre che costui sia stato oggetto d'una caduta di potenza – è quella priva di semenza, nella quale occorre purificare anche i vincoli delle regole [56]. Chi abbia ricevuto un'iniziazione senza semi ed abbia devozione per il Dio, per il fuoco e per il maestro, può in virtù di essa soltanto e nulla più raggiungere Śiva, o immediatamente o dopo fruito le fruizioni desiderate.

[97*b*-99*a*] « Percorrendo le trentasei dita [57] (così è stato detto nel *Dikṣottaratantra*), il maestro deve via via superare ed abbandonare, dai piedi fino alla testa, i princìpi ed i mondi, (e riposare) per un istante in Śiva dispogliato, senza corpo, essenziato di io. " Quivi – così dev'egli meditare – immetto, per mezzo della potenza, costui". Tale il modo in cui viene eseguita quest'iniziazione ».

53. *MV*, IX, 75*b*-79*a*.

54. Il primo caso si riferisce, secondo J, allo stato di « unità » (*sāyujya*) ed il secondo alla « comunanza di mondo » (*sālokya*). Vedi sotto, XXVIII, 237*b* segg. e nota preliminare.

55. L'espressione *tatsaṃkhyāyām* è commentata da J con *tasya samyak prathitāyām abhīpsitāyām ity arthaḥ*, ed in quest'ultimo modo ho tradotto.

56. Cioè, sciogliere il discepolo dai vincoli delle regole. Vedi su tutto ciò, sopra, XV, 31-33*a*.

57. Vedi sopra, VI, 61-62.

[99*b*-100] Nell'iniziazione dotata di semi i vincoli delle regole non debbono invece essere purificati. In essa il maestro, per abilitare il discepolo all'adempimento delle regole post-iniziatiche, deve avere l'accortezza di effettuargli un'emissione di princìpi puri, per mezzo di un'oblazione completa. Per far ciò, conviene ch'egli, nell'atto di versare la detta oblazione, mediti come dall'indifferenziato mare della coscienza di Śiva promani contemporaneamente un insieme, luminoso e splendente, di princìpi.

[102] Quest'emissione di princìpi puri può essere, altrimenti, effettuata con aspersioni dal vaso sacrificale e così pure grazie alla meditazione, o anche per mezzo di (tutti e tre, cioè la meditazione) l'oblazione completa e l'aspersione.

[103-115*a*] La terra, che è ferma, meditata dal Maestro in identità con Śiva, rafferma in lui questa meditazione e diventa quindi pura; e così l'acqua l'incrementa, il fuoco la rende luminosa, il vento le induce una sensazione tattile beatifica, l'etere l'amplia. Gli elementi sottili si identificano anch'essi con Śiva in modo analogo. La gran pervasione della suprema beatitudine, l'escrezione di tutte le maculazioni, l'andar verso Śiva, il prenderlo, le lodi da cantare in suo onore, l'odorarlo, il gustarlo, il vederlo, il toccarlo, l'udirlo corrispondono qui rispettivamente ai cinque sensi d'azione ed ai cinque sensi di conoscenza, che in tal maniera sono purificati [58]. I princìpi dal senso interno alla materia diventano puri, meditando come l'immaginazione, la deliberazione e la presunzione [59], l'albedine, la rubedine e la nigredine sono identici a Śiva. Le sei corazze – la necessità, l'attaccamento, la «forza», il tempo, la conoscenza finita e l'esser presi come da sonno rispetto a ciò che occorre fuggire – diventano pure anch'esse meditando che formano tutt'una cosa con Śiva. L'anima diventa pura, identificata con Śiva. Nei princìpi Sapienza Pura, etc., non v'è infine impurità alcuna. Grazie dunque a tale emissione di princìpi

58. Sulle funzioni dei vari sensi vedi sopra, IX, 228 segg.
59. Le tre funzioni proprie rispettivamente al senso interno, della mente e del senso dell'io. Vedi sopra, IX, 238.

puri, anche il discepolo si consustanzia di essi. A tutto ciò si fa (chiara) allusione nel *Mālinīvijaya*, laddove si dice che «legame e liberazione (derivano ambedue dai sensi). I sensi, secondo che dicono i savi, se raffrenati, portano al legame e lasciati liberi alla liberazione. Quando l'oggetto di essi e, insieme con essi, della mente è una realtà onnipervadente, allora sono liberati; ma se costretti su qualche oggetto limitato, allora essi son fonte di legame» [60]. Analogamente, nel Siddhāyogīśvarīmatam è detto che i sensi si presentano in due modi diversi, secondo che puri e impuri; (ed il medesimo ha pure) detto il maestro Vidyāpati nel suo *Pramāṇastotra* [61].

[115*b*-117] Una regola importante da osservare, nell'iniziazione, nei riguardi di tutti i mantra è la seguente, che qui espongo. I mantra che di regola occorre applicare circa la purificazione di ogni principio fino a māyā compresa, circa i princìpi che vanno (dalla Sapienza Pura) fino a (Śiva) avviluppato compreso e circa (Śiva) dispogliato sono rispettivamente quelli di Aparā, Parāparā e Parā. I mantra di Pibanī, etc., non debbono inoltre essere applicati di là da Īśvara ed i cinque membri di là da (Śiva avviluppato) [62]. Il buon maestro, nelle azioni rituali da lui celebrate, non deve trascurare questa regola.

5.
I DIVERSI CAMMINI
(*ADHVABHEDAḤ*)

[118-120] Il numero di oblazioni richiesto dal cammino dei mondi e che noi abbiamo sopra esposto dev'essere raddoppiato nei cammini dei princìpi e dei fonemi, quadruplicato nel sentiero dei pada, moltiplicato rispettivamente per otto e per sedici nel sentiero dei mantra e delle «forze».

60. Citazione abbreviata di *MV*, XV, 44-46.
61. Vedi sopra, IX, 173.
62. Le stanze 116-117 sono una parafrasi di *MV*, IX, 71*b*, 73.

Nella purificazione dei tre princìpi esso dev'essere infine centuplicato, sicché nei tre princìpi vi sono, ad ogni rito [63], sessanta oblazioni. Nel principio unico, le oblazioni debbono essere cento otto.

[121] Il numero di oblazioni complete insieme con quella concernente il rito d'eliminazione degli ostacoli resta immutato, quale che sia il cammino che viene purificato.

[122] L'iniziazione dotata di nascite, etc., è stata così esposta.

63. Ogni volta che il rito iniziatico viene celebrato.

CAPITOLO XVIII

L'INIZIAZIONE RISTRETTA

Esponiamo adesso un'iniziazione che, sebbene abbreviata, somministra parimenti uno stato di identità con Śiva.

I.

L'ASSENZA DI NASCITE, ETC. (*JANANĀDIVIHĪNATVAM*)

[1-2] Ivi non occorrono né polveri colorate, né purificazione preliminare, né presa di possesso del terreno. Il maestro che ha afferrato l'ultima essenza della realtà (*tattvapāraga*) [1] può, in qualsiasi luogo si trovi, dopo adorato Śiva, e meditato dentro di sé [2] il cammino, iniziare (il discepolo). Quale che sia il cammino attraverso cui il maestro, perfettamente identificato con Śiva, intenda celebrare quest'iniziazione, la quale può anche basarsi sulla divisione del tutto in un unico principio (*ekatattvāntā*), essa dev'essere priva di nascite, etc.

2.

I DIVERSI MANTRA USATI (*MANTRABHEDAḤ*)

[3*b*-6] Il maestro deve pronunciare, ad ogni principio, il mantra di Parā, la formula « Io purifico, nel tale, il tale principio », seguita dal mantra SVĀHĀ, e quindi, poi che questo è stato purificato, versare un'oblazione completa. Il medesimo egli deve fare con gli altri mantra, tutti quanti; oppure com'è stato detto [3], conviene che egli pronunci il

1. Non gli altri (J).
2. Con un puro atto mentale, senza bisogno di ricorrere ai « cordoni dei legami » (*pāśasūtra*), etc.
3. XVII, 46?

nome (del discepolo) al nominativo racchiuso fra i mantra di Parā e seguito in fine dal mantra SVĀHĀ. Egli deve quindi vedere di celebrare quante più oblazioni possibili, cento, mille, aumentate o no di otto, e coronate da un'oblazione completa. Tale rito iniziatico, privo di purificando [4], il più alto di tutti, è stato da Maheśvara esposto in varie scritture [5].

[7] Il maestro può, in esso, purificare i princìpi ad uno ad uno, mediante i fonemi della Mātṛkā e della Mālinī, o anche mediante un mantra che li comprenda genericamente tutti quanti. Nei riguardi di tutti i mantra il metodo è quello già esposto [6].

[8] L'iniziazione abbreviata può essere celebrata soltanto se il maestro è dotato di una conoscenza ben esercitata, concentrato ed immedesimato (in Śiva), e mai altrimenti [7].

[9] « Nel rito iniziatico abbreviato (secondo ch'è detto nel Brahmayāmalatantra) il maestro deve mentalmente sperimentare come tutti i cammini si pervadono l'un l'altro e non insistere in modo particolareggiato sul rito sacrificale ».

[10] Chi non è ancora ben concentrato ed immedesimato (con Śiva) può raggiungere tale stato d'immedesimazione celebrando i riti iniziatici particolareggiati e diventare così idoneo, più tardi, a celebrare quello abbreviato.

[11] Questo rito abbreviato che noi abbiamo qui esposto, è stato, per compassione, descritto da Śiva in varie scritture, quali il *Dikṣottaratantra* ed il *Kiraṇatantra*

4. In esso non occorre, neppure mentalmente, fare la purificazione dei cammini (J).

5. Fra cui, dice J, nel *Kiraṇatantra* (p. 76).

6. Vedi sopra XVII, 11*b*-12. Nel « mantra comprensivo » i singoli nomi della terra, etc., sono sostituiti dalla locuzione *sarvatattva*, « tutti i princìpi ».

7. Lett. « realizzare, nella sua mente, una pervasione comune a tutti i cammini ».

Capitolo XIX

L'INIZIAZIONE DELL'USCITA IMMEDIATA (DAL CORPO)

[1] Passiamo adesso ad esporre l'iniziazione che somministra un'uscita immediata del corpo. Nel *Mālinīvijaya* essa è stata indicata dal Signore colle parole: « immediatamente o dopo determinate fruizione, uno, dopo la morte del corpo, va in Lui »[1].

[2-3] Se essendo ormai imminente la fine del corpo, uno ottiene, grazie ad un'evidente caduta di potenza, l'iniziazione di Śiva (*śāṇkarī*), sùbito dopo quest'iniziazione entra in Śiva. Tale, in base ad un'analisi di quanto precede e di quanto segue, il senso di quest'espressione, quale ci è stato spiegato dal Maestro – quegli che è una vera e propria incarnazione di Śiva.

1. LA DETERMINAZIONE DEL MOMENTO (*KĀLĀVEKṢĀ*)

[4-6] Quando in un moribondo si verifica una caduta di potenza, sia che, essa potenza essendo (violenta)-debole[2], egli sia preso, in punto di morte, da venerazione per il maestro, sia che essa cada giù dal Signore per opera di parenti, amici, etc.[3], sia che costui sia stato sì un regolare, ma non abbia ottenuto la suprema iniziazione, sia che, già ottenutala, desideri di lasciare al più presto i suoi spiriti vitali, desiderosi di andarsene – il maestro deve somministrargli l'iniziazione dell'uscita immediata, priva di impurità.

[7-8] Il Maestro deve ben guardarsi dall'impartirla sia a colui la cui maculazione non è maturata, sia a chi non sia

1. *MV*, I, 47.
2. Vedi sopra, XIII, 218 segg.
3. Vedi sotto, XXI, 6-11*a*.

giunto all'esaurimento del suo karma [4]. « Veduto un discepolo sopraffatto dalla vecchiaia o afflitto dalla malattia (così leggiamo nel *Gahvaratantra*) il maestro deve farlo uscire (dal corpo) e congiungerlo colla suprema realtà » [5].

[9] Cosa specifica e attributo specificante sono, in quest'espressione, intercangiabili a volontà [6]. Risulta dunque chiaro che il Signore, in questa stanza, descrive le specie anzidette.

2.

LA PROIEZIONE DELLA LAMA, ETC. (*KṚPĀṆYĀDINYĀSAḤ*)

[10] Celebrati tutti i riti anzidetti, cominciando dalla dispensazione dalle regole, il Maestro deve proiettare su di lui (il mantra chiamato) lama (*kṣurikā*) che recide, fiammeggiando, i punti vitali.

[11-14] Dopo eseguita secondo dissoluzione la proiezione anzidetta (così nel *Mālinīvijaya*) [7], scintillante come il fuoco della dissoluzione del tempo (*kālānala*), insieme con una coppia di SKṚK e di CHINDI [8], (il maestro) deve eseguire la concentrazione del fuoco (*āgneyīm dhāraṇīm*), la quale riscalda tutti i punti vitali [9]. Sùbito dopo, egli deve empire di vento [10] il corpo, dalle dita dei piedi fino alla cima del

4. Quest'espressione non è da intendersi letteralmente (la teoria della maturazione delle maculazioni è stata confutata sotto, XIII, 54 segg.) bensì, come commenta J, nel senso di « colui che non sia stato fatto segno d'una caduta di potenza ».

5. La stessa cit. ricorre sopra, XVI, 182.

6. Le due espressioni in questione sono « discepolo » e « sopraffatto dalla vecchiaia », « afflitto dalla malattia ». Se per « cosa specificata » si intende il discepolo, si tratterà allora di un « regolare », etc. (vedi sopra, st. 5*b*). Se per cosa specificata si intende « sopraffatto dalla vecchiaia », etc. (e la traduzione sarebbe allora: « Veduto un uomo sopraffatto dalla vecchiaia, etc., come un discepolo », etc.), la referenza è ai casi espressi nelle stanze 4 e 5*a*.

7. Parafrasi di *MV*, XVII, 26, 28.

8. Due mantra. *MV*, XVII, 23*b* va integrato: *viparītavidhānena kuryāt* ⟨*skṛkchindi*⟩*yugmatām*. Vedi sotto, XXX, 55*b*, 57. Questo stesso mantra, in forme varie, si trova anche altrove. Vedi p. es. *Rauravāgama*, *Kriyāpāda*, I, 15.

9. Questa meditazione è descritta in *MV*, XIII, 20-33.

10. Cioè, di soffio vitale.

capo. Dopo condotto a forza (il principio vitale) dalle dita dei piedi fino al vertice della testa, secondo quanto diremo più in là [11], il maestro deve recidere i punti vitali. A partire dal foro, lo lasci andar libero, insieme colla kālarātrī [12]. In base a questo metodo, anche un «regolare» può essere congiunto (colla suprema realtà), indipendentemente da oblazioni. Quest'iniziazione si addice dunque anche ai «regolari».

3.
LA CIRCOLAZIONE NEL CORPO
(*CĀRAḤ ŚARĪRAGAḤ*)

[15-16] (Non è questo l'unico metodo. Secondo altri), il maestro, entrato, attraverso il metodo citato sopra, a proposito degli animali [13], in una delle sedici basi, delle sei ruote, delle tre mire, o dei cinque eteri, deve recidere la radice, cominciando dal bulbo, etc., pensando e realizzando l'unità, e, così fatto, assegnare il discepolo alla sede desiderata.

[17-20] (Un altro metodo ancora). Dopo meditato il tridente della conoscenza come tutto acceso e fiammeggiante di tre ruote accese, (il maestro), per mezzo di esso, deve ripetutamente eseguire, sul bulbo e sulle altre ruote, e soprattutto sul cuore, le operazioni di conoscenza, risveglio, movimento, accensione, percussione, eccitazione, agitazione. Eseguitele infine circa lo dvādaśānta – dove non è prāṇa né apāna – egli deve offrire l'oblazione. (Il discepolo) congiunto coll'invisibile suprema dimora è Parameśvara stesso. Nei suoi riguardi (come ha detto il Signore nel *Gahvaratantra*) il maestro non deve celebrare alcun rito di purificazione. Costui è già purificato né, essendo pieno e perfetto, ha nulla a che vedere coi riti dell'offerta *post mortem*, etc.

11. Nel cap. XXX, 58-61.

12. Cfr. *MV*, XVII, 32*b*. La lacuna segnata nel testo edito nel *MV* dopo la stanza 32 va colmata colla stanza: *anena kramayogen yojitah parame pade samayy api mahādevi dīkṣoktam phalam aśnute*, citata da J, XIX, 55 e qui parafrasata da Abhinavagupta. Vedi sotto, XXX, 55*b*-57.

13. Vedi sopra, XVI, 36*b*-45*a*.

[21-23*a*] Nel *Dīkṣottara* è poi prescritto il rito seguente: il cigno H racchiuso da (due) fuochi R, sotto di esso l'uomo M, provvisto di Rudra Ū e di punto Ṃ [14]. Dopo applicato sul corpo del discepolo, il maestro questo mantra deve pronunciarlo cento volte, imperturbato. Nell'attimo seguente il discepolo, uscito fuori dal corpo, va nel supremo. Tale il rito che prescrive anche il *Siddhāyogīśvarīmatam*.

4.
IL RITO DELLA BRAHMAVIDYĀ (*BRAHMAVIDYĀVIDHIḤ*)

[23*b*-26*a*] Quest'iniziazione che somministra l'uscita dal corpo deve essere celebrata da un maestro che sia esperto nello yoga. Uno che non abbia praticato i vari esercizi respiratori non è in grado di effettuarla. Chi tale non è, deve recitare o far recitare ripetutamente, all'orecchio del discepolo, la brahmavidyā – che esporremo più in là [15] – nelle sue due forme avviluppata o connessa colle formule dispogliate. (La brahmavidyā) è in grado di produrre automaticamente i suoi effetti, quali la purificazione dei princìpi, etc. [16]. Il maestro, grazie alla forza dell'azione rituale e dei mantra, può congiungere così con una libazione completa il discepolo alla suprema realtà.

[26*b*] Anche se non è specialmente esercitato nello yoga, il maestro è pur sempre in grado di eseguire l'iniziazione che somministra un'immediata uscita dal corpo, grazie alla forza della conoscenza, dell'azione rituale, dei mantra e della meditazione.

[27*b*-29*a*] In virtù di essa, il discepolo esce dal corpo di forza, dopo un solo istante di tempo. Anche ammesso che egli abbia nel frattempo un'esperienza questa non dura che un istante e non ha alcuna importanza. Un'altra varietà di iniziazione che comporta l'uscita dal corpo è quella in cui

14. RHRMŪṂ.
15. Vedi sotto, XXX, 62*b*-91*a*.
16. Trad. incerta.

il maestro offre una libazione completa, quando gli spiriti vitali del discepolo stanno sicuramente per andarsene.

[29*b*-31*a*] Il maestro può fare uscire il discepolo dalla rete dei princìpi e dalle corazze e via via congiungerlo a qualsisia forma di realtà – avviluppata, dispogliata, o ambedue – anche senza l'azione rituale, in forza della brahmavidyā che esporremo più in là, recitandola all'orecchio del moribondo.

[31*b*] La brahmavidyā può essere recitata (non solo da un maestro ma) anche da un «regolare» o da un «figlio spirituale». La recitazione di essa fa sì che il moribondo riceva (automaticamente) l'iniziazione di «regolare» e diventi così una parziale incarnazione di Rudra [17].

[32*b*-33] Questa recitazione non è altro che una ripetizione personale (*adhyayana*). La loro potestà è limitata infatti alla recitazione e ripetizione e non si estende all'insegnamento e comunicazione ad altri. Mentre essi la recitano, il moribondo riceve l'iniziazione di «regolare», perché così vuole la natura stessa delle cose.

[34-36] A quel modo che un individuo non qualificato a fare esorcismi, pur recitando fra sé e sé dei mantra davanti ad un indemoniato, non commette infrazione, poiché in lui non v'è presunzione di agire; ed un «regolare» che reciti un libro sacro in una casa (che egli pensa erroneamente) vuota, non commette né pur lui infrazione alcuna, ché anzi beneficia le creature che in essa casa si trovano – proprio così colui che recita fra sé e sé questa vidyā davanti (al moribondo che) così si libera non commette infrazione, ché così vuole la natura stessa delle cose. Il moribondo, infatti, è allora del tutto inattivo.

[37-40*a*] «Ma (dirà qui alcuno) il leggere libri sacri davanti ai non iniziati è proibito!» E che? ma allora (io rispondo) dovrebbe essere proibito recitarli anche davanti a un muro! Coloro cui si riferisce questo principio son dunque, per esclusione, coloro che son capaci di udire e di intendere. La proibizione concerne solo costoro e non certo i muri, le

17. Vedi sopra, XV, 519-520.

tarme e gli uccelli! Ora il moribondo (per tornare a quanto si diceva) non è dissimile da una pietra, privo di sensi. Chi recita davanti a lui non trasgredisce dunque l'anzidetta proibizione.

[40*b*-42*a*] Ora costui, perché così vuole la natura stessa delle cose, sebbene privo di sensi, si risveglia, per opera della potenza di coscienza (*cicchakti*), la quale è autoluminosa ed indipendente dai sensi. Il morente, insomma, che sta per lasciare il corpo antico senza tuttavia averne ancora occupato uno nuovo, si risveglia, nel frattempo, in virtù di un fattore di risveglio (*prabodhakabalāt*).

[42*b*-44*a*] I mantra, essendo naturati di pensiero puro, son costituiti di parola (*śabda*), e, manifestandosi in forma di significato, suscitano l'idea di esso significato. Nel moribondo, privo di sensi, nasce perciò da sé un risveglio, a causa della presenza di tale pensare mantrico (*mantrāmarśana*), omogeneo alla sua propria coscienza.

[44*b*-45*a*] A quel modo che un vento poco veloce acquista velocità mescolandosi con altri venti omogenei, così pure un sé, il cui pensare è preso da sonno (*saṃsuptāmarśaḥ*) si risveglia (mescolandosi col suddetto pensare mantrico).

Una volta risvegliatosi, non si può più dire di costui che sia un non iniziato. L'iniziazione non è infatti altro che una purificazione (*saṃskāra*) ed egli l'ha senza dubbio ricevuta.

[46*b*-47*a*] Se perciò un fortunato morente, udita la conveniente scrittura recitatagli da un « regolare », si libera, questi non commette infrazione alcuna.

[47*b*-48*a*] « Ma (dirà qui alcuno) il senso ultimo della frase 'recitare le scritture davanti ai non iniziati è proibito' è questo, che non bisogna far detrazione delle scritture. Questa è per ambedue fonti di pene nell'aldilà ».

[48*b*-50*a*] A quel modo (io rispondo) che un « regolare », facendo applicazione di mantra a un pezzo di legno o ad una palla di terra, non commette, anche se questi si muovono, infrazione alcuna, così dico accade anche rispetto a un moribondo. La liberazione di quest'ultimo si verifica infatti perché così vuole la natura stessa delle cose ed il « regolare » che

desidera di avere una testimonianza (del potere dei mantra) ed agisce di conseguenza non è soggetto a nessuna colpa.

[50*b*-51*a*] L'adepto (*sādhaka*) invece, soggiacendo di regola i frutti cui aspira al potere della necessità – l'adepto, dico, anche se il suo proprio mantra è udito soltanto dalle mosche, deve sottostare ad appropriati riti di riparazione.

[51*b*-53] In tal guisa anche un «regolare», etc., col consenso, beninteso, del Maestro, può celebrare personalmente questa iniziazione che somministra l'immediata uscita dal corpo, nel momento anzidetto e per i fini anzidetti. Il maestro che, pur avendo ben esercitato gli esercizi yoghici concernenti la circolazione del soffio vitale ed il suo andare e venire, si rifiuta tuttavia di praticare la sua professione e di eliminare così le regole, sta in un piano di coscienza inferiore e non è ben infiammato della conoscenza.

[54-55] Il fatto che quest'iniziazione dell'uscita immediata può essere celebrata sia da se stessi sia dal maestro è stato indicato dal Signore nel *Mālinīvijaya*. «Se uno, avendo pensato che ogni fruizione è difforme, abbandona il corpo, allora, unitosi, attraverso questo metodo, (alla suprema realtà), anche se è un semplice regolare diventa Śiva [18]».

[56] E così abbiamo esposto l'iniziazione dell'uscita immediata, che i savi debbono custodire quanto la loro stessa vita.

18. *MV*, XVII, 25.

Capitolo XX

L'INIZIAZIONE DELL'ALLEGGERIMENTO

[1] Diremo adesso dell'iniziazione che dà confidenza ad individui offuscati.

[2-4] Il maestro, tutto inteso a recitare i convenienti mantra[1], deve meditare la sua mano destra in forma di un triangolo di fuoco, tutto fiammeggiante, splendente dei fonemi del fuoco, attizzato da una ruota di venti [2], mettervi un seme qualsiasi e meditare come esso, nella mano e dentro il cuore, stia bruciandosi. Il seme, in tal guisa, consumato dal calore di una moltitudine di PHAṬ, vivificati dai fuochi R, perde ogni qualità seminale, incapace ormai di generare.

[5-7] Questo seme, arso che sia, non è più in grado di svilupparsi. Allo stesso tempo, in virtù di questa stessa dimostrazione, son bruciate, in forza dei mantra, della meditazione e dell'azione rituale, anche le tre maculazioni – particoliforme, māyica e karmica, – nel senso che non sono più in grado di fornire i loro prodotti. Quest'iniziazione che ha, come dimostrazione, la combustione del seme mi è stata nella sua benevolenza descritta dal venerabile Śambhunātha. Il maestro, per pietà, può congiungere anche il seme a Śiva. L'iniziazione, infatti, se piena di fervore (*sudīpta*), è in grado di conferire la liberazione anche ai vegetali.

1.

L'ESAME (DEI MAESTRI) QUALIFICATI A QUESTA INIZIAZIONE (*ĀDHIKĀRIPARĪKṢĀ*)

[8-10*a*] L'iniziazione fornita di dimostrazione dev'essere praticata da un maestro, cosciente di avere raggiunto

1. La sillaba PHAṬ vivificata dai fonemi del fuoco R.
2. Il seme del vento è il fonema Y.

l'eccellenza della preghiera, dell'oblazione, dell'adorazione e della meditazione, e non si conviene invece a un «puro» (*avadhūta*), a chi non cerca appoggio nei riti (*nirācāra*) ad uno «gnostico» (*tattvajña*) [3]. L'iniziazione accompagnata da una dimostrazione visibile dev'essere insomma celebrata da maestri ben esperti del rituale (*sācāra*). Nell'iniziazione eseguita da maestri che non cercano appoggio nei riti non v'è, secondo i testi, dimostrazione.

[10*b*-11*a*] La conoscenza, infatti, secondo ch'è detto nel Siddhāyogīśvarīmata, contiene in se stessa la dimostrazione della sua realtà (*svapratyayam*), non dipende da un risultato esteriore. La meditazione, etc., sono invece mandate a compimento dal (detto) risultato.

2.
IL RITO DELL'ALLEGGERIMENTO (*TULĀVIDHI*)

[11*b*-13] Il maestro, volendo, può sottoporre il discepolo alla iniziazione che somministra l'eliminazione del peso [4], dotata anch'essa d'una dimostrazione sensibile. Essa è stata esposta dal Signore nel *Tantrasadbhāva* e da lui indicata anche nel *Mālinīvijaya*, laddove, a proposito delle varie gradazioni di potenza, parla dei cinque momenti di beatitudine, salto, tremore, sonno e vibrazione [5].

[14] Il salto è dovuto ad un alleggerimento, causato da un'eclissarsi dell'influenza corporea (*dehagraha*). Il corpo è essenzialmente costituito dall'elemento terra. Esso, quando il maestro, grazie al mantra della leggerezza, che sarà esposto più in là [6], medita come il discepolo ascenda in aria, perde questa sua terrestrità.

3. Vedi sopra, XIII, 147, 148.
4. Leggo *tulāśuddhidadīkṣām* per *tulāśuddhiparīkṣām*. Vedi sotto, 16*a*.
5. Vedi sopra, V, 100*b*-104; sotto, XXIX, 202*b*-208.
6. Vedi sotto, XXX, 93.

[15*b*] Il maestro deve quindi celebrare tutti i riti (purificatori) anzidetti [7].

[16*a*] E con ciò abbiamo esposto l'iniziazione che elimina il peso, fornita d'una dimostrazione immediata.

7. J osserva che la « purificazione » (*saṃskāra*) menzionata nell'indice particolareggiato » (sopra, I, 287 segg.) dopo l'esame dei maestri qualificati sussegue, nell'ordine del capitolo, al secondo paragrafo, e si riferisce al verso 15*b*.

CAPITOLO XXI
L'INIZIAZIONE DI ASSENTI

[1] Diremo adesso dei riti iniziatici da eseguire a proposito di un assente.

1.

I RITI CONCERNENTI INDIVIDUI ASSENTI, MORTI O VIVENTI (*MṚTAJĪVADVIDHIḤ*)

[2-3] In questa frase del *Mālinīvijaya*: « per mandare a compimento fruizioni e liberazione, è condotto verso un buon maestro » [1], la parola « verso » (*prati*) ha il signficato di « presenza » (*sāṃmukhya*). Questa « presenza » consiste nel fatto che questo discepolo è fatto oggetto di compassione da parte del maestro. L'espressione « dopo averlo soddisfatto » è definizione parziale (*upalakṣaṇa*) della causa della compassione [2].

[4] Vediamo adesso il senso d'un'altra preziosa frase del Mālinīvijaya: « Essendo in contatto con essa (potenza) taluno ottiene la liberazione sull'istante » [3].

[5] Coll'espressione « sull'istante » si allude a questo, che per il discepolo vi possono anche non essere altri momenti, caratterizzati dal desiderio di dirigersi (verso il maestro, etc.) e che il Maestro lo salva quindi di sua spontanea volontà, spinto da compassione.

[6-11*a*] Coloro che si son consumati a servire i maestri, che son morti prima di essere stati iniziati, che, in punto di morte, hanno spontaneamente manifestato il desiderio di essere iniziati, che sono stati iniziati a dottrine inferiori, etc., che hanno ottenuto la dignità di « regolare » ma non la

1. *MV*, I, 44; vedi sopra XIII, 199-203; 246*b*-253*b*.
2. Questa compassione, osserva J, può aver luogo anche per virtù di parenti, amici, etc.
3. *MV*, I, 43*a*.

suprema iniziazione, che son stati feriti a morte in un tumulto, divorati da streghe, morti di gravi sortilegi, uccisi per opera di diagrammi o di riti magici, che, stati iniziati, han poi derogato dalle regole che dovevano osservare – il Maestro può, a tutti costoro, impartire l'iniziazione attrattrice dei morti. I motivi che determinano quest'iniziazione possono essere una insistente richiesta da parte della consorte, dei figli, di parenti e amici del morto, una gratuita compassione del maestro per lui: le quali cose mostrano tutte come questi fu fatto segno d'una caduta sia pure parziale di potenza.

[11*b*-15] Il maestro, come ha detto il Signore nel Mṛtyuñjayatantra [4], nel Siddhāyogīśvarīmatam, etc., può celebrare quest'iniziazione nei riguardi di chi non è stato iniziato, di un re, etc., di coloro che sono fuorviati dalle fruizioni (*bhogālasa*), di chi, colpito, è poi deceduto, di bambini, di malati e di vecchi. I riti da celebrare sono tutti quelli precedentemente detti, ma in forma abbreviata, privi dell'adorazione al maestro e via dicendo. Scopo dell'iniziazione di cui s'è parlato [5] erano infatti fruizioni concernenti la realtà estrinseca. Il rito di purificazione preliminare, il riso sacrale, il terreno, l'apprestamento del giaciglio e del maṇḍala [6] diretti come sono a purificare il discepolo e ad indurgli il sogno, non svolgono fruizione alcuna nei riguardi di questa cerimonia. Il maṇḍala (vero e proprio), che serve a provocare la presenza dei mantra ed a soddisfarli, e, il giorno seguente, l'adorazione del dio sono invece, sia pure indirettamente [7], utili (per il discepolo assente).

[16-18*a*] Le cause della presenza dei mantra, per il maestro e chi dei discepoli sia riuscito a penetrare, sono undici, cioè a dire l'azione rituale, gli ingredienti sussidiari, il luogo sacro, il maṇḍala, l'immagine, il mantra, il concorso di chi

4. *NT*, XVIII, 112*b* segg.

5. Quelle, come osserva J, in cui il discepolo è presente.

6. Il maṇḍala è qui, secondo J, uno speciale diagramma tracciato intorno al letto.

7. Essi, anche se non visti direttamente dal discepolo, servono a provocare la presenza dei mantra (J).

è inteso alla meditazione, allo yoga, alla devozione a Lui solo, alla conoscenza. Esse, cominciando dalla prima, son sempre più elevate, essendo state così volutamente disposte.

[18*b*-22*a*] L'azione rituale dev'essere quanto più copiosa possibile, gli ingredienti sussidiari più elevati di tutti sono i fiori, provvisti delle caratteristiche desiderate, il luogo ha, come sua sola caratteristica, etc., quella di soddisfare colui che vi risiede. Il maṇḍala è quello dei tre tridenti e dei loti, dotato di tanto potere, che alla sola vista di esso il devoto diventa un « regolare », anche senza l'evocazione dei mantra. Tutto ciò è stato detto nel *Mālinīvijaya*, attraverso le due parole « ben conosciuto » e « soltanto », là dove leggiamo: « Il maṇḍala delle regole è poi ben conosciuto, alla cui vista soltanto... » [8]. L'immagine dev'essere ben fervente e così pure il mantra. Il resto è chiaro né perciò ci diffondiamo particolareggiatamente su di esso.

[22*b*-24] Dopo costruito il maṇḍala ed ivi adorato la divinità, il maestro deve foggiare con erba kuśa e sterco di vacca un'immagine del discepolo che vuole iniziare e quindi porsela davanti. Egli, proiettato su di essa il cammino da purificare fino alla materia, pensando com'esso pervada (tutti gli altri), deve quindi eseguire il rito seguente, consistente nell'attrazione, attraverso il metodo della grande rete, della forma di coscienza (desiderata) fuori dall'intero cammino e nella conseguente locazione di essa nell'immagine. Ma passiamo al rito.

2.

L'INSEGNAMENTO DELLA RETE (*JĀLOPADEŚAḤ*)

[25] *Sorgendo su dalla radice, colla forza l'asse investita,*
simile ad una via dove stanno canali infiniti che ovunque
si stendono e si diramano e poi dissipata nel punto
ch'essa ha raggiunto l'etere delle narici, il Maestro,
ecco, ha potenza di tutto pervadere e quindi coprendo

8. Questo verso non mi sembra figuri nel testo edito del *MV*.

con una rete densissima di fiamme, caliginosa
tutta di fumo, la ruota dei cammini, a sé la creatura
bramata attrae. Tale il mezzo chiamato «la grande rete».
[26] *Con questo mezzo la cosa da noi voluta coprire,*
la ruota, incontro ci viene dapprima, da noi dipendente,
e subito, ecco gli esseri bramati son strascinati
fuori di essa, in nostra balia. Son tali gli effetti
di questo mezzo che ho appreso da Śambhunātha, chiamato
la Grande Rete, e che io circa la gente già morta
da estrarre ed i vivi da attrarre, ho qui esposto.

[27] *A quel modo che due eserciti dopo essere stati a lungo separati si ricongiungono ed i vari cavalli, fanti, elefanti che li compongono tendono per natura ad andare ciascuno coi loro simili, così accade pure degli organi di senso, dei soffi vitali e delle ruote dei canali (del maestro e del discepolo), che, soggiogati dalla rete, tendono spontaneamente ad unificarsi.*

[28] Attratto che sia col metodo della grande rete da un maestro che possieda la conoscenza, il vivente abbandona immediatamente i cieli, i trapassati, gli animali, gli inferni dove risiedeva.

[29] Tale individuo, raggiunto dal conoscere, dai mantra e dallo yoga del detto maestro, si separa dal luogo che lo accoglieva, così come uno yoghin dal cuore della creatura con cui si era ad arte identificato.

[30] L'abbandono dei vari regni vegetali, etc., la comunanza di mondo e contiguità con essi, è provocato anche dal karman né quindi in esso v'è alcunché di straordinario.

[31] Colui che si è reincarnato fra gli uomini, possedendo un corpo qualificato, non ottiene, (come negli altri casi) una liberazione immediata dal corpo, ma raggiunge Śiva soltanto alla fine del corpo stesso.

[32] Pur rimanendo in tale stesso corpo, in alcuni si sviluppa tuttavia un'intensa devozione a Śiva, nonostante non si siano mai dati pena di coltivare un retto ragionamento, la conoscenza o un maestro.

[33] Sebbene permanga nel suo proprio corpo, il vivente, in forza della rete, occupa e pervade di sé il corpo fatto di erba kuśa, etc., senza naturalmente, esserne consapevole.

[34] In certi casi, ripetutamente forzato dallo yoga, dai mantra, dai riti e dal conoscere del maestro, questi può anche abbandonare senza indugio il corpo umano.

[35-36] Non solo. In questo corpo fatto di erba kuśa o di frutta può entrare, attirato dalla rete, anche un vivente che sia sfornito di corpo e come addormentato. L'immagine, può esser formata anche con un frutto qualsiasi, come la noce moscata, etc. Un tale corpo, idoneo, come esso è, tanto al fuori quanto al dentro [9], è anzi considerato come il superiore di tutti.

[37-42*a*] Attirato dunque col metodo della rete, il vivente, a causa dell'assenza della necessaria combinazione di un corpo caratterizzato dalla mente, etc., sta in principio come addormentato, non si muove, non conosce, non parla, né ovviamente è fornito di volere. Tale essendo, il maestro deve parimenti eseguire nei suoi riguardi tutti i vari riti di purificazione, come prima. Dopo effettuato, servendosi d'un'iniziazione priva di semenza, tutti i riti anzidetti, (fino alla) congiunzione con Śiva, il maestro insieme colla libazione completa, deve gettare (nel fuoco la detta immagine). Una volta che il corpo di erba kuśa, etc., è stato gettato nel fuoco mantrico insieme colla libazione, il vivente, sciolto da ogni legame, entra in Śiva, non più soggetto ormai a rinascita. Quest'iniziazione può anche essere fornita (d'una patente) dimostrazione. In essa il corpo di erba kuśa si muove, in virtù d'una congiunta somministrazione di soffio vitale, mente e mantra. Questo movimento infonde sicuramente grande fiducia in chi si esercita a questo rito, ma non è di giovamento alcuno al discepolo.

[42*b*-44] L'iniziazione di un assente ancor vivo è determinata, per quanto è possibile, dalle medesime cause esposte a proposito dell'estrazione dei morti. Essa (come la precedente) è priva di semenza. In tale rito, l'attrazione del vivente, per mezzo della rete, nell'immagine fatta d'erba kuśa, viene effettuata per mezzo dell'immaginazione soltanto,

9. Senso incerto. Forse tanto piacevole da vedere quanto gradevole da mangiare.

per paura che il discepolo muoia. Le altre cerimonie son le medesime di prima, trattane naturalmente la combustione dell'immagine d'erba kuśa, etc.

[45] L'attrazione per mezzo della rete, senza esercizio, non si invera per colpa della passione e dell'odio, (e delle loro conseguenze), vale a dire la nostra condizione limitata, la mancanza di sovranità ed il vincolo della necessità (che si estende a tutto) quello che uno si propone di mandare ad effetto.

3.
L'ESAME DELLA MAGGIORE O MINOR FORZA DEI VARI RITI DI PURIFICAZIONE (*SAṂSKRIYĀGAṆE BALĀBALAVICĀRAḤ*)

[46] Delle varie diverse iniziazioni con cui può essere stato iniziato un assente, la più forte è la più elevata. Quelle inferiori servono a preparare la purificazione richiesta dalla prima.

[47] La varietà di fruizioni determinata da riti di congiunzione a fruizioni celebrati da diversi maestri è in diretto rapporto colla varietà delle cause.

[48] Nell'iniziazione di un assente – la quale non trascende il dominio di māyā [10] – il maestro deve congiungere il discepolo a fruizioni. L'assenza di desiderio di fruizioni è infatti estremamente rara – ma, essendovi, porta verso l'abbandono delle fruizioni.

[49] Fra la coscienza propria e quella altrui [11], quella propria (com'è giustamente stato detto) è di gran lunga la più forte. Essa ha sempre la meglio, tanto su un elemento invalidatore, quanto su uno amico o indifferente.

[50-53] Il venerabile Dharmaśiva, nel rituale da eseguire nei riguardi di un assente, ha poi detto: « Se durante l'iniziazione d'un assente, mentre si sta celebrando la libazione

10. Leggo *'māyottirṇe* per *māyottīrṇe*. Nonostante nell'iniziazione d'un assente il maestro congiunga di solito il discepolo con fruizioni, questi, se tali sono le sue disposizioni mentali, può anche raggiungere la liberazione.

11. Nel caso presente, la coscienza del discepolo e quella del maestro.

completa, il fuoco emette il suono *ciṭiciṭā*, fa fumo, assume un colore scuro come di nuvola, fiammeggia a fatica e tende a spegnersi o diffuso, terribile, corre giù sulla terra un suono insopportabile di cornacchie, etc., il discepolo, come il maestro può intendere da questi segni, è inquinato da grandi peccati, quale l'uccisione d'un brāhmaṇo, o da sotto-peccati con essi connessi. Prima di impartirgli l'iniziazione, occorre allora celebrare il rito seguente.

[54-56*a*] Il maestro, dopo il mantra Navātmā, racchiuso da due PHAṬ e seguìto da altri cinque PHAṬ, deve pronunciare la formula: 'Io brucio i peccati del tal dei tali', seguìta da otto PHAṬ. Questo rito di oblazione dev'essere ripetuto mille volte, con semi di sesamo e di riso. Alla fine va eseguita l'oblazione completa. Più tardi, il maestro, attraverso l'iniziazione, può eseguire, per questo discepolo, la purificazione dei princìpi, fino alla congiunzione con Śiva ».

[56*b*-57*a*] Questo stesso rito può essere eseguito anche nei riguardi di una particola peccatrice non assente ma presente davanti a noi, la quale sia stata fatta segno d'una potenza favorevole [12], naturata del Beato.

[57*b*-58] Nel caso in cui il Maestro non si senta infervorato abbastanza, è d'uopo che si purifichi prima con riti di riparazione, doni ed esercizi basati sul dominio della respirazione. Dopo potrà compiere, in tutta sicurezza, il rito anzidetto.

[59-62] Uno « gnostico » (*tattvavid*) poi anche se non è presente [13] è in grado di liberare le anime imprigionate a suo piacere. Egli è Śiva in persona e merita come tale di esser sempre onorato. Il discepolo dev'essere privo, nei riguardi di questi riti, d'ogni spirito di mala economia. Questo lo porterebbe sempre più in basso. (Il maestro) da parte sua non deve propalare i suoi peccati. Chi li propala va all'inferno: veda perciò di evitarlo. Ciò quanto dice il *Dīkṣottaram*.

[61] *E così abbiamo esposto l'iniziazione degli assenti, la quale è di due specie, secondo cioè si tratti di vivi o di morti.*

12. Lett.: Jyeṣṭhā.
13. Leggo *'vartamāno' pi* per *vartamāno' pi*.

Capitolo XXII

L'ESTRAZIONE DEI SEGNI

[1] Si dirà adesso dell'estrazione dei segni settari, la quale è esposta soltanto nelle scritture di Śiva.

[2-7*a*] Nel *Mālinīvijaya*, dopo esposta la concentrazione della terra, è stato così detto: « Una volta che il discepolo è stato unito (dal maestro) ad un dato principio, non ne decade. Il discepolo è da unire nell'iniziazione a quella realtà dove per naturale disposizione lo portano le sue impressioni latenti. Egli, dopo raggiunto, grazie ad esso, tutti i frutti desiderati, unito con Śiva, si libera. Ed anche se non unito, viene ulteriormente purificato dai signori dei mondi, e, finalmente puro, raggiunge Śiva, bruciato i legami della trasmigrazione » [1]. E, dopo esposta, la concentrazione dell'anima: « Questa conoscenza vedāntica è stata da me già esposta a Kapila » [2]. Ed infine nel primo capitolo è stato così detto: « Poi che mediante tale unione graduale, si è ottenuto il piano supremo, non si ritorna più nello stato di anima decaduta e ci si riposa nel sé nella sua purezza » [3].

[7*b*-9] Il senso implicito che si ricava da queste stanze è questo, che cioè anche coloro che son congiunti a princìpi inferiori a quello di Śiva, possono essere da essi estratti. Per la scrittura promulgata da Śiva le realtà relative predicate da ogni altra dottrina sono in effetto cose da cui occorre separarsi, ed essa è come tale la più elevata di tutte [4]. Senza la conoscenza di Śiva, uno rinasce ripetutamente nella condizione di vincolato.

[10-12*a*] Questo superamento delle dottrine inferiori si svolge attraverso una successione di momenti, costituiti dalla caduta di potenza, dall'abbandono delle maculazioni, dal

1. *MV*, XII, 40-42, con qualche variante e trasposizione (a st. 3*a* leggi evid. *vāsanā* per *śāsanā*). Vedi anche sopra, XV, 2*b*-4.
2. *MV*, XVI, 24, con qualche variante.
3. *MV*, I, 47.
4. La stessa espressione ricorre anche in *TS*, p. 4, ll. 4-5.

desiderio di trovare un buon maestro, dall'iniziazione, dalla conoscenza, dall'abbandono di quanto conviene fuggire, dalla totale adesione a quanto conviene eleggere, dall'abbandono della condizione di esseri fruibili e vincolati, dal ricupero [5] della (originaria) condizione di attori e signori, dal riposo nel nostro proprio sé. Chi appartiene a dottrine inferiori può essere così da esse estratto, se beninteso sospinto dalla potenza di Śiva.

[12*b*-14*a*] Quando dunque nei seguaci di dottrine inferiori, quali quella Viṣṇuita, quella Buddhistica, etc., il loto del cuore comincia a dischiudersi sotto i raggi del sole di Śiva, conviene che il maestro, prima dell'iniziazione, celebri il rito dell'estrazione dei segni, dopo di che anche chi apparteneva precedentemente ad altre sette può, grazie all'iniziazione, raggiungere Śiva.

1.

IL RACCONTO E IL CONSENSO
(*ŚRĀVAṆAM CĀBHYANUJÑĀNAM*)

[14*b*-19] Fatto dunque digiunare il discepolo, il maestro, sulla superficie sacrificale, deve adorare l'indomani il Signore mediante i mantra generici e raccontargli la storia di costui. « Costui, fu già un portatore di emblemi, ma ora è incitato da te, sereno e ben disposto verso di lui. Vedi però di piovere su di lui il Tuo favore né l'abbandono degli emblemi da lui assunti sia fonte per lui di dubbi che lo obblighino a praticare riti di riparazione. E tutto immedesimatosi in Te possa in breve tempo conseguire fruizioni e liberazione! » [6] Dopo atteso e ricevuto il consenso del Signore, il maestro deve prendere i suoi voti, gettarli in acqua, far sì ch'egli faccia un bagno in modo appropriato [7], e, poi che s'è bagnato,

5. Nella st. 11*a* leggo per °*saṃkṣayaḥ*, evidentemente corrotto, °*saṃcayaḥ*.

6. Vedi per una dichiarazione analoga *MV*, IX, 37, 38 (citata da Abhinavagupta, sopra, XVI, 74-76).

7. Alla dottrina (*darśanam*) che intende impartirgli (J).

aspergerlo subito dopo con l'acqua contenuta nel recipiente sacrificale. Egli deve quindi confidargli i cosiddetti cinque prodotti della vacca, la bacchetta per i denti, e, dopo di ciò, introdottolo nella superficie sacrificale, cogli occhi bendati, farlo inginocchiare.

[20-21] I mantra generici sono, a questo proposito, il mantra OṂ, la Mātṛkā, māyā, il pervasore dell'etere, l'esasillabo, il multiforme e l'occhio [8]. Il mantra che deve confidargli il maestro dev'essere uno di questi. Il discepolo, da parte sua, deve recitarlo notte e giorno, poco o niente affatto nutrendosi.

2.
LA PURIFICAZIONE E LA LIBERAZIONE DEI PECCATI (*ŚODHANAM PĀTAKACYUTIḤ*)

[22] A questo punto il maestro, dopo confidatogli il mantra, purificato il fuoco mediante un rito generico [9], quivi soddisfatto e propiziato il detto mantra, deve, in esso fuoco [10], procedere alla purificazione dei voti.

[23-27] Avendo racchiuso il nome del discepolo entro questo mantra (così) adorato, il maestro deve eseguire cento o anche mille oblazioni, recitando questo mantra, opportunamente modificato secondo i casi: « Io purifico l'espiazione». Queste parole debbono essere seguite dai mantra PHAṬ e SVĀHĀ. Sempre con questo stesso metodo egli deve indi

8. La Mātṛkā è stata esposta sopra, XV, 117*b*-120. Māyā è il mantra HRĪM. Il «pervasore dell'etere» è costituito da ottantun formule di lode a Śiva (vedi sopra, VI, 226*b*, 227*a*). L'esasillabo è il mantra OṂ NAMAḤ ŚIVĀYA, com'è confermato da J nel suo *HCC*, XXX, 15-22. Il «multiforme» (*bahurūpa*) è il mantra di Aghora, uno dei cinque *brahman* (vedi sopra, XV, 203*b*-204*a*) che, tradotto, suona presso a poco così: «Lode, o Tremendo, o Śarva, o Rudra, a tutti i tuoi aspetti, quelli sereni, quelli tremendi e quelli tremendissimi! » (*aghorebhyo' tha ghorebhyo ghora ghoratarebhyaś ca sarvataḥ śarva sarvebhyo namas te rudra rupebhyaḥ*). I cinque *brahman* son tratti, come abbiamo accennato, dal *Taittirīya Āraṇyaka* (X, 43-47) e servono, ad uno ad uno, di conclusione ai cinque capp. dei *Pāśupata Sūtra* (vedi sopra, *Introd.*, 15, 16). Vedi su di essi anche il *Rauravāgama*, ed. cit., p. 24 e su quello di Aghora in ispecial modo *SvT*, I, 43. L'occhio (*netra*) è costituito dalle sillabe OṂ JUṂ SAḤ (vedi sotto, XXX, 40*b*-41*a*).

9. « Mediante il mantra generico » (*TS*, p. 171).

10. Con oblazioni, etc.

offrire un'oblazione completa, esitante col mantra VAUṢAṬ. Dopo di che, invocato il Signore dei Voti, dicendo, « OṂ, al Signore dei Voti obbedienza », deve quindi adorarlo e dichiarargli, « Per comando di Śiva, tu non devi nuocere a costui ». Il Signore dei Voti dev'essere quindi soddisfatto e propiziato con un'oblazione che termini col mantra SVĀHĀ. Egli, dopo chiestogli perdono, dev'essere quindi congedato; e congedato dev'essere anche il fuoco. (Le operazioni da celebrare circa questo dio Signore dei Voti sono insomma due) ossia prima la dichiarazione e poi il congedo, dicendogli « perdona ».

[27*b*-28*a*] I riti iniziatici che il maestro può eseguire nel terzo giorno [11], sono gli stessi di quelli di prima, dalla purificazione preliminare, etc., fino all'iniziazione vera e propria, che, secondo si desideri, può essere di questa o quella specie.

[28*b*-31*a*] Nei riguardi di coloro che son stati già appartenenti ad altre sette, la iniziazione che porta alla liberazione non conferisce l'idoneità (a diventare maestri, etc.). Costoro debbono nascere un'altra volta e non sono perciò atti a diventare maestri o adepti [12]. Secondo invece l'opinione del maestro Īśānasiva, buon conoscitore del *Devyāyāmalatantra*, anche coloro che debbono nascere un'altra volta possono diventare maestri, se infiammati dalla conoscenza, idonei tuttavia a conferire soltanto la liberazione, non le fruizioni, o, servendosi di mezzi opportuni, anche quest'ultime [13].

3.
L'ELIMINAZIONE DEL DUBBIO (*ŚAṄKHĀCCHEDAḤ*)

[31*b*-32] Ai seguaci di dottrine inferiori, dai semplici discepoli fino ai maestri, gli arcani (*rahasyam*) son da rivelare soltanto dopo che son stati celebrati i riti di purifica-

11. Nel primo giorno si ha il digiuno, nel secondo l'estrazione degli emblemi e nel terzo cade l'inizio dei riti iniziatici (J).
12. Vedi anche sopra, XV, 471.
13. Attraverso i metodi esposti nelle scritture, etc. (J).

zione anzidetti. « Ai seguaci d'altre dottrine, benché in essi consacrati maestri (così è detto nel *Kāmikatantra*) non bisogna svelare gli arcani».

[33] Gli stessi partigiani della nostra dottrina, che, poco importa il grado cui appartengono, abbiano frequentato un maestro privo di conoscenza e siano stati colti dopo da sfiducia, debbono anch'essi celebrare i riti (anzidetti).

[34-35*a*] La ragione di ciò sta nel fatto che han recitato mantra provenienti dalla bocca di un maestro senza conoscenza – il quale proprio per questo difetto, è sprovvisto di idoneità (all'insegnamento della nostra dottrina) – e quindi privi di forza. Il maestro, prima di celebrare l'iniziazione, deve quindi purificarli.

[35*b*-37*a*] Quand'uno, già iniziato da un maestro appartenente a dottrine inferiori, si dirige, grazie ad una violenta caduta di potenza, verso un buon maestro, questi allora accoltolo come discepolo e purificatolo può (tranquillamente) celebrare i riti iniziatici, etc., da lui desiderati, così com'è stato detto precedentemente.

[37*b*-39*a*] Se il buon maestro, finalmente trovato, non sa se il discepolo è sufficientemente idoneo a ricevere la conoscenza [14] (e vuole accertarsene), questi è tenuto a mostrargli la propria idoneità. Tuttavia, anche se non parla o parla a rovescio conviene pur sempre che il maestro, pensando che egli è privo di conoscenza per natura [15], celebri il rito, rinunciando al detto (accertamento).

[39*b*-40*a*] Il maestro dotato di retto intendimento non ha motivo alcuno di sospettare che tale discepolo sia sotto l'influsso della potenza d'oscurazione. Questa consiste infatti nella tendenza a dirigersi verso il basso e non nella ricerca di mezzi che conducono in alto.

[40*b*-42] Gli iniziati – e pur sempre vincolati – secondo le dottrine del Siddhānta e del Tantra, divise in dieci e diciotto correnti, debbono essere iniziati da un buon maestro

14. Preferisco leggere *vijñānādāne*, piuttosto che *vijñānadāne*, la quale lezione è tuttavia anch'essa sostenibile (« nel momento che il [maestro] sta per impartirgli la conoscenza »).

15. E non perché oscurato dalla potenza d'offuscamento (J).

al Trika, la dottrina di Bhairava, costituita da sessantaquattro correnti. Sia nel *Siddhavīrāvalisāra* sia nel *Bhairavakula* è detto che l'iniziazione tecnicamente chiamata Senza-Superiore è gradualmente ottenuta attraverso una serie di cinque iniziazioni [16]. Tutti quanti, anche coloro che seguono dottrine inferiori, son perciò favoriti dall'estrazione degli emblemi.

[43-44] Anche coloro poi che incitati da Maheśvara, che risiede nel loro cuore, aspirano ad una conoscenza delle scritture quanto più estesa possibile, conviene che frequentino parecchi maestri e che ricevano da essi le relative iniziazioni, che terminano colla consacrazione (a maestro). Esse, celebrate dai vari maestri provvisti di conoscenza con cui entrano in contatto, corroborano il loro conoscere.

[45-46*a*] Sia nel *Mataśāstram* sia altrove, in più e più luoghi, è scritto che « A quel modo che, desiderosa di profumo, un'ape va di fiore in fiore, così un discepolo, desideroso di conoscenza, va di maestro in maestro » [17].

[46*b*-47*a*] Tra molti maestri, il principale è quello da cui è stata ottenuta la conoscenza più alta, e l'iniziazione capitale quella che ci ha elevato a tale grado di coscienza [18].

[47*b*-48*a*] Il fortunato che ha trovato un maestro ricetto d'ogni conoscere, se è veramente savio e desideroso di varia conoscenza, deve cercare di compiacerlo e renderselo propizio.

[48*b*] E così è stato da noi esposto il rituale dell'iniziazione, che termina appunto coll'estrazione degli emblemi.

16. Vedi sopra, XIII, 302.
17. Vedi anche sopra, XIII, 335.
18. Testo e trad. incerti. Leggo *cātra mukhyā* per *nātra mukhyā*.

Capitolo XXIII

LA CONSACRAZIONE

Ed esponiamo adesso il rituale della consacrazione, così com'è stato insegnato da Parameśvara.

1.

L'ESAME
(*PARĪKṢĀ*)

[2-3] La sopra esposta iniziazione d'un « figlio spirituale » fonte via via di fruizioni e di liberazione [1], è idonea anche alla consacrazione di un maestro o di un adepto. La sua propria potestà (*adhikāra*) dev'essere dal maestro trasmessa al discepolo dopo che abbia accertato come questi sia sul punto di essere o sarà in possesso d'una conoscenza ben esercitata e come tale idoneo (alla professione di maestro).

[4-6] « Chi non è dotato di questa conoscenza (così è detto nel *Kāmikāgama*), non è un maestro, anche se è stato consacrato ed è passato attraverso i vari gradi di " regolare ", etc. ». Nel *Siddhayogīśvarīmata* è detto, parimenti, che « il maestro che non conosce la struttura dei cammini, sestuplice, presente dentro e di fuori, non è in grado di liberare ». Secondo il *Kacabhārgavatantra*, « la conoscenza è l'elemento più importante. Maestro è colui che possiede la conoscenza, anche se è sfornito di tutte (le altre caratteristiche) ».

[7-10] Il maestro, (secondo numerose scritture, deve essere, in breve) pieno di compassione, buon intendente della grammatica (*pada*), della speculazione ortodossa (*vākya*) e della logica (*pramāṇa*), tutto preso dalla devozione a Śiva

1. Leggo *bhogyatattvamuktimatī* per *bhogyatattvayuktimatī*. Conservando questa lezione, la trad. è: « caratterizzata dalla congiunzione (*yukti* = *yojanā*) con princìpi fruibili sempre più elevati ».

e null'altro, conoscitore (profondo) del senso di tutte le scritture promulgate da Śiva, non un «autogenito» (*svayaṃbhūḥ*) [2]. Il Signore stesso ha di costoro esposto le caratteristiche. Un maestro senza devozione, che celebri i riti pensando a campar la vita, non inspirato dal Signore, desideroso di affermarsi da se stesso (*svayaṃbhūṣṇuḥ*), un tale maestro è sprovvisto di idoneità circa ogni operazione. Riprovati come maestri (in talune scritture) sono anche coloro che portino i capelli sparsi di cenere, che sian figli di asceti, figli di donne di facili costumi, figli adulterini e di vedove. Secondo il *Devyāyāmalatantra*, riprovati sono anche coloro che, dopo portati emblemi, hanno sì aderito alla dottrina di Śiva, ma debbono (per il loro passato) nascere un'altra volta [3].

[11-12*a*] Nel *Mālinīvijaya* non troviamo invece nessuna di queste restrizioni. Vero maestro, com'è definito in questo testo, è colui che conosce l'insieme dei vari princìpi così come veramente sono, e li espone, secondo verità, al discepolo. La definizione di tale maestro è esposta nelle stanze che cominciano colle parole: «Colui che poi conosce tutti i princìpi, etc.» [4].

[12*b*-13*a*] Secondo poi ch'è detto nello *Yogacāratantra* il maestro deve eseguire (soltanto) quant'è prescritto nella scrittura da lui scelta. Tali prescrizioni son sufficienti a menare a buon fine quant'egli desidera.

[13*b*-14*a*] Le prescrizioni di evitare un orbo, etc., si riferiscono a maestri «operatori» [5], poiché il buon successo dell'azione rituale dipende dall'integrità dei fattori che la portano a termine [6].

2. Vedi sopra, XIII, 135. Il termine è, come vedremo, usato qui nel senso negativo di un maestro che presuma di essere inspirato direttamente dal Signore, senza cercare, nella sua presunzione, appoggio e conforto in altri maestri e scritture. Anche i veri maestri spontanei, intuitivi, son buoni per i pochissimi che aspirano alla liberazione e non per i molti che desiderano fruizioni (sopra, XIII, 147, 148).

3. Vedi sopra, XXII, 28*b*-31*a*.

4. *MV*, II, 10 segg.

5. Dediti al rituale, etc., in contrapposto coi maestri «gnostici», che hanno la conoscenza.

6. Tale mi sembra essere il senso, anche se il testo è qui forse corrotto.

[14*b*-16*a*] La prescrizione, enunciata nel *Devyāyāmalatantra*, di evitare maestri di Kāñcī, etc., è dovuta a questo, che le persone native di tali paesi sono per natura fornite di difetti, quali l'ira e via dicendo. Ma può essa forse esistere in un maestro, dotato di perfetta conoscenza? Com'è stato spiegato dai nostri maestri, le altre (varie) prescrizioni del *Devyāyāmalatantra*, etc., secondo cui bisogna evitare gli « autogeniti » e via dicendo si riferiscono ai maestri « operatori » [7].

[16*b*-17*a*] Il maestro che crea un maestro deve perciò scegliere un individuo di piena e perfetta conoscenza, senza tener conto di alcun'altra caratteristica di luogo, di famiglia, di condotta e di corpo.

2.

LA CREAZIONE DEL NUOVO MAESTRO (*ĀCĀRYAKARAṆAM*)

[17*b*-20*a*] Dopo eseguito come prima i riti d'adorazione e d'oblazione, e dichiarato quanto intende fare, il maestro deve dunque aspergere il discepolo, servendosi prima di sessantaquattro vasi e quindi di uno solo, coll'acqua essenziata di mantra in essi contenuta, conformemente ai riti anzidetti. I riti della consacrazione debbono essere celebrati in modo sontuoso e particolareggiato. Fatto ciò, il maestro deve esporgli, in essenza tutti i suoi còmpiti, l'arcano supremo delle scritture. « Tu devi (così deve dirgli) piovere il tuo favore sui discepoli incitati dalla potenza di Śiva ».

[20*b*-23*a*] « Brāhmaṇi (così è stato detto nello *Jñānottaratantra*), kṣatriya, vaiśya, eunuchi, donne, śūdra ed ogni altra sorta di persone, desiderose (di accedere alla dottrina śivaita) non debbono essere esaminate quando vien loro impartita l'iniziazione, bensì soltanto quand'è loro impartita la conoscenza ». Il maestro, secondo ch'è stato detto, è infatti la radice della conoscenza e deve mandare avanti le « sette

7. Vedi sopra, 8; XIII, 147, 148.

sessioni »[8]. Queste « sette sessioni » che sono sotto la sua custodia sono l'iniziazione, la spiegazione, la compassione, l'amichevolezza, lo studio delle scritture, l'unità con Śiva e la dispensazione di cibo, etc.

[23*b*-24] Nel rito della consacrazione, il maestro deve inoltre confidare al candidato tutti i sacri strumenti, quali il coltello, il gesso e via dicendo. Il nuovo maestro, ricevuta la consacrazione deve poi onorare il maestro con la retribuzione d'uso.

[25-26*a*] Il maestro « operatore », privo di conoscenza, una volta che ha trasmesso la sua idoneità, non può più svolgere i suoi propri còmpiti quali l'iniziazione, etc., senza avere ricevuto esplicito consenso del maestro da lui creato. Conviene quindi ch'egli gli dichiari (quanto intende fare) e che quello, ossequiatolo, approvi.

[26*b*-28] Il maestro « gnostico », invece, trasmesso che abbia la sua idoneità, può dopo comportarsi a suo talento, rispetto alla spiegazione, all'iniziazione, etc., privo di ogni restrizione. Continuando ad esercitare la professione egli non commette colpa alcuna – la linea spirituale si trasmette infatti come da lampada a lampada e non comporta un venir meno d'idoneità – come non ne commette alcuna ritirandosi. Se si ritira invece prima di aver trasmesso la sua idoneità ad altri, si rende colpevole[9].

[29-30] Secondo ch'è detto nel *Siddhātantra*, « Uno si chiama maestro se insegna secondo verità. Il maestro non deve avere a vile (il discepolo) e, giunto il momento di compiere l'iniziazione, mostrarsi sfavorevole ad estrarlo dalla trasmigrazione[10]. Il maestro che, pur avendone l'idoneità[11], si rifiuta, per presunzione (*garva*), di iniziare il discepolo, va incontro, nel mondo di là, all'inferno e quaggiù alle malattie ».

8. Citazione dal *Kāmikāgama*.
9. Leggo *prāk cākurvan* per *prak ca kurvan*. Cfr. *TS*, p. 173, ll. 4-7.
10. Vedi anche sopra, XV, 35*b*, 36*a*.
11. Intendo *tattvayuktaḥ* come *gurutvayuktaḥ*. Lett. « pur unito alla realtà ».

3.

IL VOTO DELLA SAPIENZA (*TADVRATAM*)

[31-32] Il nuovo maestro, dopo ottenuto la consacrazione deve meditare e recitare per sei mesi, l'intero complesso dei mantra esposto nelle scritture [12], sino a concentrarsi ed immedesimarsi con esso. Immedesimatosi con esso ed impossessatosi di conseguenza della sua forza (*vīryam*), egli diventa finalmente abile a recidere i legami. In primo luogo conviene dunque che egli si sforzi di ottenere tale stato di immedesimazione.

[33-40] « (La potenza del soffio vitale), nata dalla ruota del cuore, sottile, simile alla luna o a un cristallo, come un filo tenue, naturata di suono, pacificata, passa attraverso la serie delle ruote e si riposa infine nello dvādaśānta, dove sfocia la suṣumnā, in mezzo al trivio. A questo punto, dopo riempiuto la ruota del cuore, il maestro deve recitare il mantra, fiammeggiante, simile ad un fuoco sottomarino, erompente dalle cavità degli occhi, dei peli, etc., sin che, sparsosi sul ciuffo pacificato, dissolvitore di tutto il burro, soddisfatto e propiziato da essa corrente di burro, non raggiunga la cavità ombelicale [13]. In tal guisa i mantra dispensano la liberazione, ferventi, svegli, immacolati. Quali e quante siano le ruote circa le quali si reciti – la radice, il bulbo, l'etere, l'ombelico, il cuore, la gola, la fronte, il palato, la mezzaluna, l'ostacolatrice, il suono, la fine del suono, la pervasiva, la potenza, l'eguale, la transmentale e la suprema, pura ruota del sé – quali, dico, e quante siano, collettivamente o separatamente, il mantra ad esse applicato è un grande mantra». Tale, secondo il *Devyāyāmalatantra*, il voto della sapienza, che ha come scopo quello di inverare la forza dei mantra e consiste in uno stato di identità (col

12. « Le tre Dee, i quattro Bhairava, gli otto Aghora, etc. » (J). Vedi sotto, XXX, 20-28*a* e note; 10*b*-17 e note; 45*b*-46.

13. Il processo, come osserva J, va dal cuore al cuore. La parola ombelico, secondo J, è qui usata metaforicamente per cuore.

mantra stesso), ché, com'è stato detto nelle *Spandakārikā*: « Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno negli esseri corporei, gli organi di senso » [14].

[41-42*a*] Eseguito che sia il voto della Sapienza, il (nuovo) maestro è in grado di compiere l'iniziazione, la spiegazione, etc.: le quali debbono essere celebrate soltanto a pro dei discepoli idonei, mai di quelli non idonei.

[42*b*-43*a*] « Degli arcani bisogna far partecipi gli uomini e le potenze, dopo esaminatili ed in base alla loro condotta opposta (a quella ordinaria) ». Tale l'opinione dell'*Ūrmikaulatantra*.

[43*b*-44*a*] Dal maestro i riti perpetui, etc., possono poi essere anche eliminati o quasi, ché, com'è detto nel *Brahmayāmalatantra*, « Colui che ha osservato il voto della sapienza, può, se vuole, celebrare ogni cerimonia in suo pensiero, o diletta! »

[44*b*-47*a*] Il maestro che, tratto in inganno, inizia, senza saperlo (egli possiede sì una conoscenza perfetta, ma questa è pur sempre offuscata dal contatto col corpo), inizia, dico, senza saperlo, una persona non idonea, non commette colpa alcuna: avendo però notizia della non idoneità e sapendo di avere a che fare con un trasgressore, deve astenersi dall'iniziarla. Nell'atto di dispensare la conoscenza, il magistero, poteri soprannaturali o le sacre scritture, il maestro è tenuto ad esaminare ripetutamente il discepolo. Questi beni debbono essere dal maestro confidati soltanto a colui che dimostra conveniente attitudine a riceverli e non a chi non la possiede.

[47*b*-50*a*] « Ma (dirà forse qui alcuno) in chi non è idoneo a queste cose, come può nascere mai il desiderio di possederle? Questo stesso desiderio, dunque, inspirato dal Signore, è un indice sicuro della idoneità di colui ». Ciò è vero (io rispondo), sennonché in taluni questo desiderio sebbene svegliatosi, non si afferma però solidamente, ma s'illumina

14. *SpK*, II, 1.

così come un lampo, non altrimenti che in chi è ormai uso a peccare, il desiderio di evitare il peccato. Il saldo affermarsi o meno di tale desiderio son dovuti anch'essi al favore del Signore. Coloro in cui questo desiderio non si è saldamente affermato non sono appunto per questo degno ricetto (d'insegnamenti, etc.).

[50*b*-51] Taluni, pur avendo ricevuto la retta conoscenza [15], si dimostrano privi di fiducia per il maestro, confondendo così il mondo. Anche a costoro, conosciuti che siano per tali, il maestro deve guardarsi dal confidare la conoscenza. A coloro poi che non son stati in principio conosciuti per tali, ma tali si sono rivelati soltanto in un secondo tempo, il maestro può, volendo, provvedere a sottrar loro questa conoscenza [16].

4.
LA SOTTRAZIONE DELLA CONOSCENZA (*HARAṆAṂ MATEḤ*)

[52-55] Il maestro, dopo ripetutamente accertato che il discepolo è tale, cioè privo di confidenza, deve (innanzitutto) meditarlo di fronte a sé, splendente come il sole o la luna, e, dopo di ciò, meditare come dal cielo della coscienza insita nel loto del suo cuore sorga, fosca come il demone Rāhu [17], la potenza malevola e sinistra (*vāmā*) del Signore, l'offuscatrice. Il maestro, a questo punto, deve meditare com'essa, attraverso il processo della dissoluzione, fuoriesca da sé ed entri nel discepolo, sì da divorar la sua luce. In virtù di questo metodo, la conoscenza, i mantra, le vidyā, etc., dello sciagurato, reso ormai insipiente, agiscono a suo detrimento.

[56-58] « Ma (dirà qui alcuno) come può la conoscenza, che risiede nel sé (e ne è parte essenziale) esserne sottratta? E come perciò nel *Mālinīvijaya* s'è fatta parola di questa

15. Pur essendo stati iniziati.
16. Le seguenti stt. 52-55 sono una parafrasi piuttosto libera di *MV*, XVIII, 58-66. Vedi, sulla sottrazione della conoscenza, anche sopra, XIII, 311-314*a*.
17. Vedi su Rāhu e l'eclisse, sopra, VI, 100-101 e nota.

sottrazione di conoscenza?» A questa obiezione si risponde che ciò è possibile in quanto che, in tale discepolo, la conoscenza non s'è saldamente affermata. Se così fosse, questa conoscenza sarebbe dotata di piena idoneità [18] e come tale non potrebbe essere sottratta da alcuno. La verità è che il discepolo in questione è stato profondamente istupidito dalla potenza sinistra del Signore e che quindi di loro propria natura, le vidyā, etc., agiscono a suo detrimento.

[59-61] Il maestro poi, nella misura che è inseparato da Śiva, è in possesso di idoneità piena e perfetta, in grado di compiere le cinque operazioni. A quel modo perciò che egli è idoneo a mandare ad effetto le quattro azioni di emettere un insieme di princìpi puri, di mantenerli, di condurre di là dalle maculazioni e di dispensare la grazia della congiunzione (*yojanā*), così, proprio perché inseparato da Śiva, può benissimo compiere anche la quinta operazione, vale a dire l'oscurazione. In tal modo, la sua identità con Śiva è completa.

[62] Chi, perciò [19], confidente, prima, in Śiva, nella scrittura e nella conoscenza è divenuto poi stupido ed offuscato, non deve essere, sebbene tale, oggetto di ira da parte del maestro.

[63-64] Se è vero infatti che offuscato, secondo si dice, è colui verso cui il maestro è adirato, è anche vero che il maestro è il Dio stesso, dotato di perfetta conoscenza [20]. Quindi, anche se il detrattore delle scritture, etc., non è colpito dall'ira del maestro, tuttavia è pur sempre un offuscato.

[65-67] L'opinione dei nostri maestri è questa, che il savio non deve né adirarsi né inveire contro il discepolo che è naturalmente offuscato. La principale funzione del maestro è sempre quella di favorire (il prossimo suo). Poniamo che uno, incitato dalla volontà del Signore, voglia mettersi la corda al collo, il maestro dovrà forse aiutarlo ad impiccarsi? Il maestro, infatti, sebbene inseparato da Śiva [21], è più che

18 Seguo nella trad. J, che all'epiteto *pūrṇayogyatvaśālinaḥ* sottintende il genitivo *jñānasya*.

19. Per il fatto che il maestro è identico a Śiva (J).

20. E quindi di là dall'ira e dalle altre passioni.

21. E come tale capace delle cinque operazioni proprie di Śiva (vedi sopra, 59-61).

ad ogni altra intrinseco e devoto alla potenza di grazia del Signore, intento quindi a favorire il prossimo in ogni maniera.

[68] La sottrazione della conoscenza, esposta nel *Mālinīvijaya*, è stata menzionata soltanto per mostrare l'assoluta libertà del maestro e non è da mettere in pratica. A chi sta cadendo bisogna piuttosto tendere una mano, non dare una spinta.

[69] Il maestro, anzi, questo discepolo offuscato, proprio per la libertà della volontà divina [22], dopo averlo purificato con riti di riparazione e reso di nuovo sollecito (delle cose divine) deve, mosso da compassione, iniziarlo.

[70-72] Chi essendo stato seguace di una dottrina superiore, è stato poi preso da sfiducia e si è dato a seguire una dottrina inferiore, non può meritamente diventare ricetto di bene. Chi invece dopo stato seguace di dottrine inferiori, è stato preso da sfiducia per esse e vuole aderire a dottrine più alte, può benissimo abbandonare il peccato che gli derivava dall'essere stato loro partigiano ed indentificarsi con Śiva. Chi attenta a un re, viene ucciso se suo ministro ed intrinseco, non se nemico. Giova dunque che costui si faccia seguace della dottrina più alta.

[73] Le parole « se non da quello stesso » son state dette nel Mālinīvijaya appunto per questo [23].

[73*b*-76] Il senso di queste parole è il seguente. L'espressione « da quello stesso » significa che il maestro dev'essere qui lo stesso di prima, nutrito dall'anzidetta conoscenza. A costui se è estratto da altri maestri e non dal precedente dotato d'una conoscenza ben esercitata e ben addentro nel piano più alto, non deriva vantaggio alcuno. L'esempio del sole e del loto è stato addotto nei suoi riguardi appunto per questo [24]. Una cosa è la luce del sole ed una cosa quella

22. La libertà divina consiste appunto nel favorire di nuovo chi aveva prima offuscato (J).

23. *MV*, XVIII, 66*b*-67*a*. « Chi in base a questo metodo [vedi sopra, stt. 52 segg.] è stato privato della conoscenza non può essere estratto dallo stato in cui si trova e ricongiunto colla conoscenza da nessun altro maestro, se non da quello stesso ».

24. Il cuore del discepolo, paragonato ad un loto, si schiude solo ai raggi del maestro che appartiene alla dottrina più alta. L'esempio, secondo J, ricorreva nel commento (*pañcika*) di Abhinavagupta al *MV*, ora perduto. Vedi anche sopra, XXII, 13.

della luna. Una cosa il conoscere di un maestro seguace del Trika ed una cosa quello di maestri appartenenti a dottrine inferiori.

[77-78] Perciò, nel caso che il maestro precedente non sia più tra i vivi, l'altro maestro cui il discepolo deve sollecitamente ricorrere, dev'essere fornito di tutte le caratteristiche convenienti [25]. Ma se l'altro è ancor vivo ed il discepolo è, da parte sua, sollecito (del suo bene) perché mai dovrebbe abbandonarlo? L'unico motivo può essere un qualche difetto, proprio del discepolo o del maestro, il quale ostacoli la loro idoneità [26].

[79-80] I difetti presi qui in considerazione non sono quelli che toccano per avventura la vita ordinaria, bensì la mancanza di conoscenza, l'incapacità di comunicarla e la comunicazione di cose non pertinenti. Il principale difetto, anche per il discepolo [27], è poi la mancanza di confidenza in siffatto [28] conoscere. Gli altri difetti derivano tutti da questo.

[81] Chi guarito da una malattia, non onora il suo medico? Ma il detrattore, sebbene malato, fa finta tuttavia di esser guarito naturalmente (per non dover poi riconoscere il merito della guarigione al medico). E così pure chi ha fiducia nella conoscenza che mai non è disposto a fare per compiacere il Maestro? Ma chi è privo di confidenza, fa finta tuttavia di averne (per non dover riconoscere il merito dell'ottenimento di essa al maestro).

[83-87*a*] Difetti imputabili al maestro possono essere solo la mancanza di conoscenza, etc., e non eventuali difetti ordinari. E, per mostrar questo, nel *Mālinīvijaya* è detto quanto segue: « Il discepolo non deve ricercare la sua condotta di vita, se è virtuosa o no. Egli solo sa quello che è conveniente e quello che è sconveniente. Quand'egli fosse intento a cose che non si debbono fare, quali furti ed uccisioni, il buon discepolo deve cercare di rispettosamente distoglierlo » [29].

25. E cioè come il primo. Per le caratteristiche vedi sopra, 11-12*a*.
26. A impartire ed a ricevere l'iniziazione, etc.
27. Oltre che per il maestro (J).
28. La conoscenza di Śiva, etc., di cui si è già parlato.
29. *MV*, XVIII, 70*b*-72*a*.

L'intento della detta specificazione aggiunta alle cose che non si possono fare è quello già menzionato [30]. « Se egli poi, nonostante si sia cercato di distoglierlo, non cessa però da queste sue male azioni, conviene che il discepolo se ne vada altrove, meditando e raccogliendosi in Śiva » [31].

[87*b*-89] I difetti di seminare in terra saligna o di andar di notte non toccano il maestro. Il medesimo può dirsi del furare i beni e la vita ad altri. Chi dunque non sopporta queste cose spiacevoli deve limitarsi a fare in modo da non udirle. Questo quanto è detto nel *Mālinīvijaya*. La medesima cosa è detta anche nel *Mataṅgatantra*, che se qui non è citato si deve solo alla paura di essere troppo prolissi.

[90] Quanto è stato detto, che cioè occorre fare proprio così [32], non vale naturalmente per coloro che son stati colti da una violenta caduta di potenza, per cui (la conoscenza) si illumina nel loro cuore spontaneamente.

[91-92] L'insegnamento del Maestro serve, secondo che è detto, a chi è stato colpito da una caduta di potenza debole o mezzana, per infiammare gradatamente la sua propria potenza, la quale, di conseguenza, brilla in tutto il suo fulgore. Il seme d'amore che fuoriesce spontaneamente in chi è preso dal fervore d'una violenta passione è di conforto e conferma per chi tale non è.

[93] Taluno mi domanderà forse perché ho fatto quest'esempio. Ma esso (io rispondo) è tutt'altro che inopportuno. Il movimento della coscienza (*citspanda*) è infatti sì presente (ugualmente) in tutti, ma tuttavia, a causa della diversità del ricetto che lo accoglie, si presenta ora in un modo ora in un altro [33].

[94] Taluni che son stati offuscati possono diventar di nuovo solleciti (di raggiungere il sommo bene, etc.) o anche

30. In quanto che il furto, etc. sono di carattere ordinario.

31. *MV*, XVIII- 72*b*, 73*a*.

32. Vedi sopra, stt. 73-76.

33. Nulla vieta dunque che taluni possano fare anche a meno del maestro etc.

inversamente[34]. Ed altri, com'è stato già detto[35], possono trovare la liberazione da soli, anche senza maestro.

[95] Noi non intendiamo tuttavia qui riferirci a questo caso limite, per cui uno (prima offuscato) colpito da una caduta di potenza, procede poi (da solo, senza l'aiuto d'un maestro). Ciò è infatti una cosa improbabile: se prendiamo, per esempio, un'ira violenta vediamo che difficilmente essa è seguita da un sentimento di favore e amorevolezza[36].

[96] Queste norme da noi enunciate a proposito dei còmpiti del maestro, debbono dunque essere da lui attentamente custodite, ché, altrimenti, non può raggiungere Śiva.

[97-98] « I maestri che agiscono irregolarmente e trascurano le prescrizioni delle scritture (così è stato detto nel *Trikasāra*) andranno nel mondo di Ardhanareśvara, decaduti dalle regole (e dai benefici che da esse derivano) ». « Un maestro (è stato detto altrove) che non svolge i suoi còmpiti diventa (dopo morto) un Vidyeśvara ». « A causa d'una effrazione alle regole (è stato detto altrove ancora) uno diventa un demone carnivoro per cento anni »[37].

5.

LE DISTINZIONI CONCERNENTI I MAESTRI (*TADVIBHĀGAḤ*)

[99-100*a*] Quanto si vuole significare con queste espressioni[38] è questo, che cioè il maestro del Siddhānta che abbia trasgredito le regole diventa un Vidyeśa-piśāca, quello seguace del Tantra, un Vidyeśa puro e quello seguace del Trika, un risiedente nel mondo di Ardhanareśvara.

34. L'espressione concessiva *sann api*, secondo J, può essere applicata ἀπὸ κοινοῦ sia a *tirobhūtaḥ* sia a *punar unmukhitaḥ*.
35. Vedi sopra, IV, 40*b*-42*a*; XIII, 134*b* segg.
36. Senza l'intercessione di una terza persona, cui viene in tal caso, paragonato il maestro (J).
37. Vedi sopra, XVI, 35.
38. Cominciando dalla terza ed ultima.

[100*b*-101*a*] Tutte queste prescrizioni si riferiscono ai maestri « operatori ». I maestri « gnostici », com'è detto in ogni scrittura, non sono soggetti a restrizione di sorta.

6.

LA CONSACRAZIONE AD ADEPTO (*SĀDHAKATVAM*)

[101*b*-103*a*] Le cerimonie occorrenti per la consacrazione d'un adepto sono le medesime di quelle già dette. La trasmissione dell'idoneità ed il voto della sapienza sono in essa assenti. Operazioni necessarie sono invece la consegna del mantra da meditare (*sādhyamantra*), l'insegnamento di tutte le varie azioni [39] che l'adepto deve compiere nel suo stesso interesse e la consegna dei sacri strumenti [40].

[103*b*] *E così è stato esposto il rituale della consacrazione, com'è stato esposto da Parameśvara.*

39. Riti etc.
40. Vedi sopra, 23*b*-24.

CAPITOLO XXIV

L'ULTIMO SACRAMENTO

[1] *Passiamo adesso ad esporre l'ultimo sacramento, segreto, descritto nelle sacre scritture di Śiva.*

1.

I SOGGETTI QUALIFICATI (*ADHIKĀRIN*)

[2-3] L'iniziazione dell'ultimo sacramento deve essere celebrata dal maestro – buon conoscente della realtà – sia nei riguardi dei seguaci di dottrine inferiori, dai discepoli fino ai maestri, sempre che siano stati colpiti dalla caduta di potenza anzidetta [1], sia nei riguardi degli aderenti alla dottrina superiore, che abbiano trasgredito le regole [2].

[4] « L'iniziazione dell'ultimo sacramento deve essere dal maestro celebrata nei riguardi di chi, per negligenza, è caduto in fallo, macchiandosi di una trasgressione delle regole ». Tale il comando di Parameśvara nel *Dīkṣottaratantra*.

2.

IL SACRAMENTO (*SAṂSKĀRAḤ*)

[5] Tutti gli atti eseguiti sull'immagine, già esposti sopra a proposito del rito dell'estrazione dei morti, debbono essere qui ripetuti sul cadavere.

[6-10a] Questo rito viene qui adesso descritto, così com'è stato esposto nel *Siddhayogīśvarīmata*. « Il maestro, in tale

1. Per opera di amici, parenti, etc. Vedi sopra, XXI, 9, 10.
2. E che non hanno poi adempiuto i riti di riparazione richiesti (*TS*, p. 175).

rito, deve pronunciare ad uno ad uno, secondo involuzione, gli ultimi (mantra, fonemi, etc.) per primi ed i primi per ultimi. Tale l'origine del termine "ultimo sacramento", il quale, da parte sua, è di due specie [3]. Questo rito, o diletta, non dev'essere celebrato né nei riguardi di un adepto, il quale ha bruciato le regole coi riti d'adorazione, colle meditazioni e colle recitazioni, e che, dopo morto, o è liberato o è un'etereo, né nei riguardi di un maestro verace [4] che, dopo morto, (entra in possesso d'una) coscienza pura, incorporeo. L'ultimo sacramento dev'essere qui celebrato dal maestro, traboccante di compassione, (anche) nei riguardi di coloro che sono stati uccisi per mezzo di mantra, di procedimenti yoghici, etc., e che sono andati susseguentemente nelle regioni infernali» [5].

[10*b*-12] Il maṇḍala, etc., in questo funebre rito non occorrono. Secondo taluni esso dev'essere tuttavia costruito nella casa del morto. Adorato dunque il Signore, il maestro deve eseguire tutti i riti di proiezione come prima, secondo involuzione, cominciando dai piedi e finendo colla testa, e, così facendo, infonder coscienza nel cadavere mediante l'azione, la conoscenza e lo yoga [6].

3. Secondo che il morto sia stato un regolare o un figlio spirituale (J).

4. Lett.: in possesso della verità.

5. Questo stesso passo è citato da KR nel suo commento al *Netrat.*, XVIII, 118.

6. Il metodo esposto nelle stanze seguenti è sostanzialmente quello della «grande rete» (sopra, XXI, 25-45). L'anima del morto, il quale è un *paśu*, un vincolato, viene attirata (*ākṛṣṭa*) dal maestro, mediante il suo soffio vitale (vedi J ed anche *TS*, pp. 175, 176). Il punto (*bindu*), secondo J, sta qui per il prāṇa o soffio vitale. La fissazione consiste in questo, che il maestro fissa il sé del morto nel suo proprio cuore, in identità con sé. L'essenza sta, secondo J, per l'*ātman*, il sé del morto. La perforazione è eseguita per mezzo del fonema S e consiste nel trapassare da parte a parte, cominciando dal cuore, le varie ruote del morto (vedi *TS*, p. 176). Lo scotimento è eseguito nel luogo dov'è il suono, rompendo il nodo di Rudra. L'anima, dopo di ciò, è fissata, attraverso il tridente, cioè il fonema AU (vedi sopra, III, 96*b* segg.) all'estremità del foro di Brahmā. L'emissione *Ḥ*, infine, investe ed assimila, in identità con lei, tutte le sedici *kalā* del morto (vedi sulle sedici *kalā*, sopra VI, 92-95*a* e nota). Nel *TS*, p. 175 Abhinavagupta così si esprime: «Dopo proiettato, secondo involuzione, i mantra sul cadavere, il maestro, servendosi del metodo delle reti, deve attrarre il morto, e, subito dopo, sul cadavere, eseguire le operazioni di fissazione, perforazione, scotimento, etc., facendo transitare il suo proprio soffio vitale nel cuore, nella gola e nella fronte del cadavere».

[13-17*a*] Il maestro, precisamente, deve prima fissarne l'essenza col punto, trapassarlo col seme della potenza, scuoterlo nel luogo del suono, percuoterlo col tridente ed infine percuoterne ad una ad una, ripetutamente, tutte le «forze», mediante l'emissione, la quale risiede dentro la suṣumnā. L'anima vincolata grazie a questi procedimenti, si muove e può anche alzare la mano sinistra. Dopo di ciò, essa deve essere congiunta dal maestro alla realtà suprema. La liberazione, senza una patente dimostrazione, è cosa incredibile per gli offuscati. Questa, semplicemente, la ragione per cui è stato qui esposto tale procedimento e non perché possa essere di aiuto alcuno quanto alla liberazione. Tutto ciò è stato detto da Parameśvara nel *Kulagahvaratantra*. La liberazione, etc., può essere infatti «realizzata», inferita per mezzo di dimostrazioni patenti, ché, in se stessa, trascende ai sensi.

[17*b*-20*a*] Un rito che qui esponiamo è quello descritto nel *Dīkṣottaratantra*, consistente nella consegna dei vari elementi che costituiscono il puryaṣṭaka. Il procedimento è il seguente. Il maestro deve immaginare un loto di quattro petali ed ivi adorare nel mezzo Sadāśiva e, cominciando da oriente, Īśvara, Rudra, Viṣṇu e Brahmā, cui deve via via consegnare il senso interno (*manaḥ*), la mente e il senso dell'io, l'odore e la forma, il sapore, il suono e il tatto. Queste divinità debbono essere quindi soddisfatte e propiziate dal maestro mediante cento oblazioni.

3.

LO SCOPO DI ESSI RITI (*TATPRAYOJANAM*)

[20*b*-21*a*] Quest'iniziazione funebre ha, come effetto, quello di purificare il puryaṣṭaka [7]. Se infatti il puryaṣṭaka non esiste, non vi son più neppure i cieli, le resistenze infernali, etc.

7. E quindi di eliminarlo. Il puryaṣṭaka (lett.: «corpo ottuplice») è il corpo sottile, costituito, secondo la maggior parte delle scuole scivaite, dai tre sensi interni (*manaḥ, ahaṃkāra, buddhi*) e dai cinque elementi sottili (*tanmātra*).

[21*b*-22] Durante queste operazioni il maestro deve astenersi dal compiere qualsiasi azione ordinaria (*laukika*). Com'è stato detto nel *Mādhavakulatantra*, nonostante si tratti di morti [8], il maestro che vuole stare ai comandamenti, deve studiarsi di evitare ogni azione ordinaria, quali quella di dare elemosine, di versar acqua, etc.

[23] Adorato Śiva, il maestro deve celebrare il sacrificio della ruota, nei limiti delle sue possibilità, nei giorni terzo, decimo, ventesimo e trentesimo dell'anno [9].

[24] E con ciò abbiamo finito di esporre il sacrificio dell'ultimo sacramento, descritto da Parameśvara.

8. Elemosine, aspersioni con acqua, etc., sono comuni nei riti funebri indiani.

9. Anche nei giorni (J aggiunge) primo, quarto ed undicesimo.

Capitolo XXV

IL RITUALE DELLE OFFERTE POST MORTEM

Esponiamo adesso il rito dell'offerta *post mortem* (*śrāddha*), così com'è esposto nel Trika [1].

[1-2*a*] Ad esso si fa accenno nel Siddhayogīśvarīmatam, in occasione della descrizione del sacrificio dei «corpi».

1.

LO SCOPO DEL RITO (*PRAYOJANAM*)

[2*b*-4*a*] Questo rito dev'essere celebrato dal maestro, insieme coi suoi intrinseci, nel terzo, quarto e decimo giorno (a partire dalla morte), ogni mese, nel primo anno, ogni anno, sempre, e concerne sia coloro che sono stati purificati dall'ultimo sacramento sia quelli che non hanno ricevuto questa purificazione. Esso non è dissimile dai riti suesposti, nel senso che prima occorre adorare il Signore e quindi offrire le libazioni sul fuoco.

[4*b*-6] Fatto questo, il maestro deve prendere innanzitutto in mano l'offerta alimentare (*naivedyam*), e, dopo meditato che in essa offerta risiede una potenza costituita di cibo, essenziata di forza, alimentante (*bṛmhika*), pensare che il defunto nel cui interesse è eseguito questo rito, sia da essa tutto compenetrato. La parte vincolata (non fruitrice, ma) fruita di esso discepolo defunto, dev'essere quindi dal maestro offerta al soggetto fruitore, in identità con Lui. Il discepolo, in tal guisa, diventa Śiva.

[7] La fruibilità, l'altro corpo [2] ed il corpo sono considerati come costituiti di legame (*pāśātmaka*). Nel rito del-

1. Lo *śrāddha*, «offerta *post mortem*» è un rito funerario caratterizzato dall'offerta di cibi, etc., agli antenati. Vedi anche sotto, XXVIII, 8-9.

2. Probabile allusione al *puryaṣṭaka* (vedi sopra, XXIV, 20*b*-21*a* e nota).

l'offerta *post-mortem*, in quello dell'estrazione dei morti [3] e nell'ultimo sacrificio [4] essi son resi uguali a Śiva.

[8-9] Nonostante la mèta desiderata possa essere raggiunta anche grazie ad uno solo (di questi tre riti), conviene tuttavia che il maestro li celebri tutti, affinché nel discepolo [5] si possa inverare uno stato di concentrazione ed immedesimazione (col Signore). Qualora poi il discepolo desideri di ottenere fruizioni in base al principio che la copia di azioni rituali ed esercizi è fonte di altrettanta copia di frutti, conviene che anche in tal caso il maestro li celebri tutti e tre, nel suo interesse.

[10] Se il discepolo è invece uno («gnostico») che ha dissipato la tenebra col sole della conoscenza della verità, tutti questi riti, quali l'ultimo sacramento, l'offerta *post-mortem*, etc., non hanno più funzione alcuna da svolgere.

[11-12] Il giorno in cui costoro si sono uniti (a Śiva) (*aikyadinam*), per quanti appartengono alla loro stessa linea spirituale – maestri, familiari, discendenti e studenti – è un giorno d'adempimento [6]. Parameśvara ha detto infatti che quando si verifica un emergere della coscienza, si ha allora un giorno d'adempimento, così detto appunto da questo, che empie (la coscienza). I due giorni della nascita e dell'unione sono appunto per questo « giorni d'adempimento », in quanto che la coscienza in essi s'invera (in tutta la sua pienezza).

3. Vedi sopra, cap. XXI.
4. Vedi sopra, cap. XXIV.
5. Il quale è, in questo caso, un aspirante alla liberazione (J, confermato da *TS*, p. 176).
6. I *parvan* (lett.: nodo, giuntura) sono particolari giorni del calendario dove si verificano date congiunzioni celesti, etc. Vedi sotto XXVIII, 14*b*-18*a*. L'etimologia proposta da Abhinavagupta (da -*pṛ*, empire, vedi sotto XXVIII, 14*b*-18*a*) è ovviamente fittizia.

2.

IL PROCEDIMENTO DEI CANALI (*NĀḌĪVIDHIḤ*)

[13-15] Quando (non solo un maestro o un adepto, ma) anche un figlio spirituale vuole essere di aiuto a qualcuno [7], conviene allora che faccia spirare i suoi canali di sinistra, di destra e di mezzo, propri rispettivamente della madre, del padre [8] e della potenza e consegni l'offerta (*niveditam*) al Dio. Questo procedimento è stato esposto da Śiva nel *Varunatantra*. Affinché ciò abbia buon esito, conviene che il celebrante attenda il momento in cui si verifica questa spirazione [9]. Egli tuttavia può anche provocarlo a suo talento, col procedimento che diremo tra poco.

[16-18] Nel rito dell'offerta *post mortem*, quale che sia la persona per cui viene eseguito [10], la soddisfazione e propiziazione del maestro, del dio e del fuoco, dev'essere accompagnata dal sacrificio della ruota. I riti debbono essere in effetto eseguiti secondo le prescrizioni delle scritture, non secondo l'uso comune [11]. « Chi sebbene seguace delle scritture di Śiva (così appunto è stato detto nel *Mukuṭatantra*) ritorna a quelle Vediche è come una campana rotta, nulla più che un rifiuto. Il defunto in tal modo, grazie a questi riti di adorazione al dio, al sacrificio della ruota ed all'ultimo sacramento, raggiunge la condizione di Rudra e consegue fruizioni divine ».

[19-21] Esponiamo adesso lo spiramento dei canali, così come è stato descritto nel *Siddhayogīśvarīmatam* [12]. Il celebrante deve meditare sul canale che desidera far spirare: il quale, poi che egli s'è concentrato ed immedesimato in questa meditazione, prende chiaramente a spirare. Egli,

7. Celebrando il rito dell'offerta *post mortem*.
8. Per padre e madre, secondo J, s'intende qui il maestro e la moglie di questi.
9. In un giorno equinoziale (vedi sopra, VI, 167 segg.).
10. Un regolare, etc.
11. Lett. *pāśava*, secondo l'uso dei *paśu* o vincolati.
12. Leggo *śrīmatsiddhāyām* per *śrīmatsiddhaye*.

volendo, può anche premere, colla mano corrispondente [13], la parte del corpo [14] dove si trova il canale che desidera far spirare ed inclinare dopo l'addome. Il canale, con questo mezzo [15], prende immediatamente a spirare.

3.

IL RITO DELL'OFFERTA POST-MORTEM È FONTE DI FRUIZIONI E DI LIBERAZIONE (*BHOGAMOKṢADĀNAM*)

[21*b*-22*a*] Il maestro può in tal modo unire il discepolo a fruizioni, alla liberazione o ad ambedue anche in virtù dell'offerta *post-mortem*, come pietoso, ha, in varie scritture, dichiarato Śiva stesso.

[22*b*-23*a*] Qualsiasi mezzo di cui il maestro si valga per estrarre una creatura – la quale, ben inteso, dev'essere stata oggetto d'una caduta di potenza – può servire a farle raggiungere il nirvāṇa [16].

[23*b*-24*a*] L'estrattore è infatti il Dio degli dèi, il cui potere è inimmaginabile ed i mezzi di cui si vale, quali il maestro, l'iniziazione, etc., hanno una sussistenza puramente strumentale.

[24*b*-28*a*] Tutto ciò è stato chiaramente esposto nel *Mataṅgatantra*, subito dopo la domanda dell'asceta [17]. « Se la liberazione deriva dalla visione isolante (*viveka*) dei princìpi, dall'iniziazione o dallo yoga, come può derivare dalla sola condotta? » In risposta a questa domanda, il Signore disse, sorridendo: « Donde questo tuo errore? Parameśvara, com'è noto e riconosciuto da ognuno, dispensa il suo favore su tutti. Tale la sua natura. Ed infatti vediamo un poco. In

13. La sinistra, etc.

14. La parte sinistra, etc. (seppure *tadaṅgam* non debba essere corretto in *tadartham*). Il passo è oscuro né J lo degna d'una parola di commento.

15. Che, secondo J, riguarda coloro che non sono yoghin.

16. La liberazione.

17. Il passo seguente non figura nel vidyāpāda del Mataṅgat., l'unico edito.

un moribondo la causa (della morte) è poco o molto, il veleno, la malattia, un colpo di freccia, etc. In modo analogo la causa della liberazione è una meditazione devota (*anudhyānam*) [18]. Tutte le varie cerimonie esteriori non debbono essere prese alla lettera e son state enunciate in vista della liberazione ».

[28*b*-29*a*] Il savio che ha chiara cognizione di ciò, non deve essere in dubbio, come, cioè, dalla sola condotta possa provenir la liberazione, ma essere soltanto quanto più devoto possibile.

[29*b*] E così è stato esposto il rituale dell'offerta *post-mortem*, che distrugge la pena derivante dal veleno dell'errore.

18. Il termine *anudhyānam* è dato da J commentato semplicemente con *bhakti*, devozione.

Capitolo XXVI

LE DISCIPLINE POST-INIZIATICHE

Adesso esponiamo il comportamento post-iniziatico, il quale è di giovamento ai vivi.

1.

LO SCOPO DELLE DETTE DISCIPLINE (*PRAYOJANAṂ ŚEṢAVṚTTEḤ*)

[2-4] Le varie specie di iniziazioni da noi esposte, fino a quella dell'offerta *post-mortem* hanno come scopo la purificazione, la liberazione, le fruizioni o ambedue [1]. Le due iniziazioni che qui ci interessano son quelle che hanno come scopo la purificazione, e, precisamente, quella che non è in grado di liberare senza fruizioni interposte (*sākṣāt*) e quella – dotata naturalmente di semenza – che in virtù di un atto di pensiero (*anusaṃdhi*) [2] è in grado di liberare senza fruizioni interposte. A coloro che son stati iniziati con una di queste due iniziazioni e son divenuti figli spirituali, etc., conviene esporre come si dovranno comportare, fino alla fine della loro vita, affinché possa in loro inverarsi una (verace) immedesimazione col Signore.

1. Le iniziazioni sono di più specie. Le iniziazioni di un adepto « straordinario » per ottenere le fruizioni e di un figlio spirituale « dotato di semenza » per ottenere la liberazione abilitano gli interessati a praticare lo yoga, alla conoscenza, etc., e, non sono, in questo senso, uno strumento diretto, ma mediato dalla purificazione. Le iniziazioni di un adepto « ordinario », per ottenere fruizioni e di un figlio spirituale « privo di semenza » per ottenere la liberazione sono invece un mezzo diretto (vedi sopra, XV, 1). Le due specie di iniziazioni che qui interessano Abhinavagupta sono le due indirette cui si è accennato. La prima, riguardante gli « adepti », è in grado di liberare solo dopo che questi avranno fruito delle fruizioni desiderate, e, da questo lato, non è diretta. La seconda è in grado di liberare direttamente, indipendentemente da fruizioni intermedie. Nel testo del *TS* ritengo che la parte *yā ca tadaśaktān prati mokṣadīkṣā* siano una glossa di qualche lettore.
2. Vedi sopra, XVI, 169-175.

[5-6] L'aspirante a fruizioni o alla liberazione che, basatosi, come autorità, sulla sua propria coscienza, sulle scritture e sul maestro, ha raggiunto chiara cognizione di essere stato purificato e di essere divenuto idoneo grazie all'iniziazione che, per purificarlo, ha celebrato il maestro, è tenuto ad osservare per ottenere le fruizioni e la liberazione desiderate, le regole e le consuetudini esposte nella scrittura da lui seguita.

[7-8] Il comportamento post-iniziatico dev'essere esposto anche a colui che, nel conseguimento delle fruizioni e della liberazione, ha, come punto d'appoggio (*pratyaya*) principalmente il maestro, appunto per eliminare quest'impedimento, e, per lo stesso motivo, dev'essere esposto anche a chi ha, come punti d'appoggio equipollenti, la sua propria coscienza e quella del maestro.

[9-10] A colui invece che non dipende da nulla e non ha altro appoggio che se stesso, com'anche a colui che ha come appoggio, il maestro esclusivamente, e che son quindi rispettivamente « iniziati spontanei » [3] e « privi di semenza » [4], parlare del comportamento post-iniziatico è, evidentemente, inutile. Costoro sono rispettivamente, intenti ad onorare i mezzi della loro immedesimazione col Signore [5] ed il Maestro.

[11] Le regole su cui si basa, per i discepoli di cui si è parlato, il comportamento post-iniziatico sono, a questo proposito, di due specie, vale a dire quelle perpetue e quelle occasionali. Quelle volontarie sono escluse, poiché i desideri sono molteplici e molteplici i riti da cui sono mediati [6].

[12-13] Tra le regole perpetue sono la osservazione delle congiunture, i riti d'adorazione alle divinità, al maestro, al fuoco ed alle scritture, il sacrificio per gli spiriti. Tra le regole occasionali sono i riti d'adorazione in tutti i vari giorni di

3. Vedi sopra, IV, 42*b*, 43*a*.
4. Vedi sopra, XV, 31.
5. Le dee della loro propria coscienza (J).
6. La divisione dei riti in *nitya* – permanenti regolari, periodici –, *naimittika*, occasionali, dovuti ad eventi speciali (nascita d'un figlio, etc.), e *kāmya*, opzionali, volontari (p. es. tutti i riti magici, scongiuri, etc.) è comune a tutte le scuole dell'India. Sul valore attribuito da Abhinavagupta a questi termini, vedi sotto, XXVIII, 1-5.

adempimento, la recitazione (di mantra) in conseguenza di eventi speciali, e, infine, la dedica dei sacri cordoni [7].

[14] Tutte le varie iniziazioni da noi discusse concernono (solo) il maestro. Esse tutte e così, pure, oltre di esse, l'altro suo compito, cioè la spiegazione (delle scritture), etc., fanno parte delle cerimonie occasionali.

[15-16] In principio, il Maestro deve dunque esporre chiaramente al discepolo tutte le varie cerimonie perpetue, in modo più o meno particolareggiato, dopo esaminatone l'idoneità. Accertato quindi che il discepolo è idoneo (a realizzare) la forza, la pervasione, etc., dei mantra principali e degli altri, egli deve confidargli il detto mantra-radice.

[17] «Costui, iniziato a questa dottrina, è tuttavia esitante di fronte alla condotta senza restrizioni (*niryantra*) [8] (da essa predicata) e quindi non è idoneo al mantra principale». Colui di cui il maestro pensa così può raggiungere l'idoneità desiderata attraverso la venerazione di altri (mantra).

[18] All'adepto, all'aspirante a fruizioni e a chi sta per diventare un adepto, dev'essere dal maestro confidato un mantra, da lui accertato per mezzo della caduta del fiore, affinché possa da essi esser condotto a buon fine.

[19] Dopo insegnato, in modo particolareggiato e abbreviato, le (varie) regole, il maestro, accertato l'idoneità del discepolo, deve per lui celebrare il rito in forma abbreviata, essenziale [9].

[20] Regola fondamentale di esso è la seguente, che cioè l'essere mantrico (*māntraṃ rūpam*) non sia dal maestro rivelato al discepolo per iscritto e ciò specialmente nelle nostre dottrine che sono a tutte superiori [10].

[21-23*a*] I mantra sono essenziati di fonemi e questi di cogitazione. Ora questa può trasmettersi al discepolo, soltanto se inseparata dalla coscienza del Maestro. I mantra scritti sono invece privi di forza, qui [11] creati immaginaria-

7. Su tutti questi riti vedi sotto, XXVIII, *passim*.
8. « Senza restrizioni » è commentato da J con « senza rappresentazioni differenziate » (*nirvikalpa*).
9. Apparentemente, il rito della trasmissione del mantra.
10. Nel Trika, nel Kula, etc.
11. Nelle scritture dove sono stati scritti (se ho ben inteso il senso).

mente (da noi, irreali). A causa della convenzione (che li offusca) il loro (naturale) fulgore non si manifesta su dai libri. Nel *Siddhayogeśvarīmata* è stato perciò appunto detto: « Coloro che hanno appreso le vidyā dai libri », (con quanto segue).

[23*b*-24*a*] Coloro poi che arrivano a conoscere la forza di un mantra anche quando lo apprendono da un libro, costoro son stati purificati da Bhairava stesso, e, secondo che si dice, sono « inspirati ».

[24*b*-25*a*] Ben consapevole di tutto ciò ed ebro di suprema beatitudine, il Maestro, dopo adorato (il Signore) in questo o quel luogo [12], può dunque celebrare il rito [13].

[25*b*-27*a*] Innanzi tutto il Maestro deve fare in modo che un discepolo non sappia quello che faccia l'altro. La mancanza di segreto è infatti una colpa. I mantra che egli deve confidare sono costituiti dalla triade delle dee, pura o in coppia, o anche dalla dea unica, anch'essa pura o in coppia [14].

[27*b*-28*a*] Il discepolo, dunque, ricevuto il mantra, chiaramente, dalla bocca del maestro e dopo averlo ripetuto sottovoce, deve renderlo oggetto di esercizio mentale, fin tanto che non lo mette in opera.

[28*b*-29*a*] Dopo di ciò egli deve eseguire con attenzione la purificazione del luogo, del corpo e quella interiore, già da noi esposte accuratamente [15], la proiezione, la meditazione, la recitazione, la mudrā, e l'adorazione.

[29*b*-33*a*] Svegliatosi dunque di buon mattino, conviene che il celebrante volga innanzi tutto il pensiero alla divinità da lui preferita, e, fatto i propri bisogni e così purificatosi, ritorni a casa. Quivi, dopo purificato il luogo, il corpo ed il corpo interiore, egli deve collocare i mantra, ciascuno al suo posto, mostrare le mudrā, eseguire la meditazione, secondo differenziazione e non differenziazione, circa il corpo, il soffio vitale, la mente, l'etere e il terreno, l'adorazione mentale di essi, la recitazione, e l'offerta di tutti gli ingre-

12. Appropriato al discepolo idoneo (J).
13. Vedi sopra, st. 19.
14. Vedi XXIII, 32; XXX, 9*b* segg.
15. La referenza di J è al cap. XV. Vedi *ibid.* 232*b* segg.

dienti del sacrificio alla divinità [16], nei limiti delle proprie disponibilità. Tutto questo dev'essere ripetuto ad ogni congiuntura, per ottenere uno stato di concentrazione ed immedesimazione col Signore.

[33*b*-37*a*] Secondo altri, il celebrante, nelle quattro congiunture, dev'essere rispettivamente voltato ad oriente, a nord, ad occidente ed a sud [17]. Tale credenza è propria dei seguaci del Tantra e non è da noi condivisa. Il rituale delle congiunture dev'essere eseguito raccogliendosi interiormente sui quattro detti momenti, quali sono stati da noi esposti nel capitolo sul tempo [18]. Il discepolo può, volendo, anche concentrare le operazioni da eseguire a proposito di ognuna delle congiunture in una sola di esse. (In tal modo egli risparmia tempo) per dedicarsi allo studio, alla conoscenza, al maestro e agli altri suoi còmpiti. Lo stato di concentrazione ed immedesimazione (col Signore) che, senza fine, si ripete ad ogni meditazione fatta in occasione dei riti delle congiunture e l'impressione che esso lascia sulla sua mente, consente al celebrante di essere, di continuo, immedesimato (con Lui).

2.

IL RITO D'ADORAZIONE PERPETUO CONCERNENTE LA SUPERFICIE SACRIFICALE (*NITYĀRCĀ STHAṆḌILE*)

[37*b*-38*a*] Dopo di ciò nel momento che più gli è gradito, conviene che il discepolo esegua il rito d'adorazione circa la superficie sacrificale, mediante fiori, liquidi, etc., proporzionatamente alle sue possibilità.

[38*b*-44] Essendo dunque ben purificato ed avendo eseguito tutto il rituale, fino alla recitazione interiore, il savio, dopo consacrato il vaso sacrificale coi mantra opportuni, nel modo anzidetto, deve spruzzare col liquido in esso raccolto

16. Vedi sotto, 68*a*.
17. Leggo nel testo *dakṣa* per *daśa*.
18. Vedi sopra, VI, 63 segg.

la superficie sacrificale, i fiori, etc., tutto quanto. Quindi, dopo d'aver ivi immaginato le porte, il seggio e la successione dei maestri, deve adorarli, compenetrato con Śiva, non prima, tuttavia, di avere adorato il suo proprio corpo. A questo punto, egli deve immaginare come la superficie sacrificale sia essenziata di coscienza, immacolata come un cristallo, come un etere senza macchia e contemplare come quivi le divinità, cui desidera compiacere [19], si mostrino in guisa d'immagini riflesse e che la coscienza sia l'immagine riflettente. Questa è l'evocazione per eccellenza – come quella d'un vento per mezzo d'un ventaglio. A quel modo, infatti, che il vento, sebbene onnipresente, produce i suoi propri effetti, (soltanto) ove mosso da un ventaglio [20], così la ruota dei mantra, onnipresente, comincia a produrre i suoi propri effetti in virtù di tale suo affermarsi (nella superficie sacrificale). Questa verità la troviamo detta sia nella *Catuṣkapañcāśikā* [21] sia nel *Nirmaryādaśāstram*, dov'è stata esposta dal Signore stesso, (colle parole seguenti):

[45-51*a*] « Il Dio che è onnipresente, illimitato, Śiva, come può essere, o Dio, evocato e congedato? » Così interrogato, il Signore rispose: « Ciò che è evocato o Dea, è una impressione latente (*vāsanā*), ciò che è congedato è un'impressione latente. In realtà (*paramārthena*) non vi sono, del Dio, né evocazione né congedo. Il Dio dev'essere prima evocato, poi stanziato nella superficie sacrificale, adorato e lodato, dopo di che, lieti, dobbiamo congedarlo. I riti di evocazione, etc., son stati esposti per compiacere ed esaudire le creature non ancora svegliate, pensando che, altrimenti, non potrebbero procedere (sulla strada della salvezza). Di mano in mano poi, una volta intrapreso a seguire la dottrina del Signore, esse imparano a conoscere il graduale conseguimento del Dio, preceduto dai mondi [22], poi che la luce della lam-

19. I vari mantra. *Svam* è comm. da J con *ārirādhayiṣitam*.

20. Nel testo, il termine *upajīvitaḥ* dev'essere ovviamente corretto in *upavījitaḥ*.

21. Opera, per quant'io ne sappia, altrimenti ignota.

22. Il discepolo, attraverso la congiunzione, viene prima congiunto coi vari mondi ed i loro rispettivi signori (J, che cita *MrT*, II, 8, 149).

pada della conoscenza ha in esse dissipato tutta la congerie dell'ignoranza. Donde mai vien qui condotto il Dio? e dove mai vien portato via? Egli, in realtà, è presente in ogni dove, in forma grossa, sottile, etc.».

[51*b*-53*a*] Una volta evocati i mantra, occorre quindi soddisfarli e propiziarli con fiori, liquori, offerte d'alimenti ed incensi, proporzionatamente alla fiducia, alla devozione ed alle possibilità (del celebrante). I mantra śakti, nāda, etc. [23], che sono specialmente ferventi, debbono essere in un primo tempo soddisfatti con liquori, carni e sangue e, dopo soltanto, con fiori incensi etc.

[53*b*-54*a*] Chi non esegue i riti di soddisfazione e propiziazione nei riguardi del mantra (evocato e) venuto, vien da esso mutilato d'una metà del corpo, come ha detto il Signore stesso.

[54*b*-55*a*] Il rito d'adorazione dev'essere, da parte sua [24], eseguito con tutto ciò che dischiude la mente del celebrante e con esso soltanto [25]. Tale la ferma opinione di Śiva.

[55*b*-56*a*] Mentre nei riguardi degli adepti e degli aspiranti a fruizioni il rituale è rigorosamente stabilito [26], nei riguardi degli aspiranti alla liberazione e degli «gnostici» esso non soffre di restrizione alcuna.

[56*b*-57] Chi desidera avere risultati diversi, deve ricorrere a cause diverse. Chi, ad esempio, desidera una pianta di Rakta [27], di Karpāsa o di Tūla [28], deve innanzi tutto procacciarsi i semi convenienti. Ora i molteplici tipi di fruizioni sono appunto determinati dalle loro rispettive cause.

[58-61] Nel caso invece d'un aspirante alla liberazione, le varie azioni rituali, scarse o copiose che siano – secondo che si presentino i vari elementi che in esse intervengono, sostanze, qualità, nozioni di spazio e di tempo, etc. –, effet-

23. Vedi sopra, VI, 161, nota.
24. Abhinavagupta si è fin qui diffuso sul rito di soddisfazione e propiziazione.
25. Vedi sopra, XV, 164*b* segg.
26. Mutando secondo i diversi risultati cui uno aspira.
27. Probabilmente lo zafferano.
28. Due varietà di cotone.

tuate per mezzo di fattori reali o immaginari [29] ma sempre, comechessia, fonte di gioia per il cuore, non alterano il risultato finale, cioè l'acquisizione del sommo bene. I concetti relativi di larghezza o piccolezza non sono ammessi nel brahman. L'essenza della coscienza è la libertà e questa è a sua volta naturata di beatitudine. Questa la ragione per cui l'azione rituale diretta al conseguimento di una concentrazione ed immedesimazione colla coscienza dev'essere effettuata da fattori che sian fonte di gioia per il cuore.

[61*ab*-62] Il savio, per adorare la suprema realtà deve offrirle l'essenza (*rasa*) che stilla dall'insieme delle cose, turgide di divina identità con Śiva [30]. Questo concetto è stato da me più volte espresso nei miei inni, nella sezione appropriata.

[63] *Riposato nella luce che promana dalla realtà assoluta, Te chi sa i tuoi misteri, Te adora colla visione dell'ambrosia suprema, che ne scaturisce splendente!*

[64] *Nella casa divina del corpo, v'adoro, mio Dio e mia Dea, giorno e notte! V'adoro lavando di continuo il fondamento terrestre cogli spruzzi dell'essenza del mio stupirsi! V'adoro cogli spontanei fiori spirituali che esalano innato profumo! V'adoro colla preziosa urna del cuore, colma d'ambrosia, beatifica, giorno e notte!*

[65] *Quest'universo, pieno di molteplici gusti e sapori, legato alla macchina della ruota del cuore, io lo spremo, gettandovi giù dall'alto il gran peso della discriminazione – io lo spremo e del succo che fuori ne stilla, suprema ambrosia di coscienza, distruggitore di nascita, vecchiezza e morte, io me ne servo, come di burro sacrificale supremo, o Suprema, per soddisfarti, giorno e notte.*

[66-70] Meditando sul significato di queste tre stanze, il celebrante deve dunque soddisfare e propiziare le divinità, con qualsiasi cosa (ad esse conveniente). Egli deve quindi mostrare le mudrā, colla mente, collo yoga, giovandosi dei

29. Lett.: « esteriori e nati dall'immaginazione ».

30. Lett.: « a causa della turgidezza (o pienezza) dovuta alla loro non-diversità da Śiva ».

mantra o col corpo, attraverso una sua posizione (particolare). Fatta quindi la recitazione, egli deve poi offrire il tutto alla divinità. Ciò è stato detto sopra, in occasione della discussione della natura del soggetto agente [31]. Dopo di ciò, egli deve congedare la divinità, in identità colla coscienza, dopo avere o meno soddisfatto i mantra nel fuoco, col metodo anzidetto. La parte (principale) [32] dell'offerta – trattene le porzioni riservate al maestro, al seggio ed alle porte – può quindi essere mangiata da lui stesso, o anche gettata in acqua profonda.

[71] Le creature acquatiche son state (infatti) già iniziate da Śiva personalmente, quando discese in questo mondo in forma di Mīnanātha, nel modo che diremo sotto [33].

[72-73] L'offerta divorata da gatti, topi, etc., i quali non sono stati iniziati, è fonte invece di dubbi tormentosi, che hanno, come frutto, malattie ed inferni. Anche il savio, perciò, che, grazie alla conoscenza della realtà, è riuscito a distruggere il tormento del dubbio, deve astenersi dal fare apertamente una simile azione, se desidera di favorire la gente del mondo.

[74-75*a*] Nel grande *Matatantra* il Signore stesso ha infatti detto: « Conviene essere spontaneamente intenti ad eliminare la contrazione del dubbio (in modo ch'esso non alligni nonché in noi stessi) ma neppure nella mente altrui ».

[75*b*-76*a*] Purificatisi, conviene quindi fare un bagno, adorare (il Signore) con fiori ed infine gettare i fiori e tutto il resto in acqua profonda.

[76*b*] E così è stata descritta l'adorazione della superficie sacrificale, dal Signore collocata fra i riti perpetui.

31. Nei capp. IX e XIII (J).
32. Vedi J e *TS*, p. 181.
33. In realtà, della cosa non se ne parla più. Su Mīnanātha (*alias* Macchandanātha) vedi l'Appendice X.

Capitolo XXVII

L'ADORAZIONE DEL LIṄGA

Diremo adesso dell'adorazione del liṅga, nel Mālinīvijaya accennata soltanto [1].

I.

LA VARIA NATURA DEI LIṄGA (*LIṄGASVARŪPAṂ BAHUDHĀ*)

[2-3] I mantra propri delle scritture superiori non debbono essere istallati esteriormente. Essi sono infatti dispensatori di perfezioni nella misura che son segreti (ed interiori). L'esteriorità per dei mantra che somministrano una penetrazione nella beatitudine della propria intima energia, che somministrano, dico, questa gran perfezione, equivale ad uno scadimento dalla loro propria natura.

[4] Śiva, inoltre, com'è stato detto, pieno di compenetrazione com'Egli è, è essenzialmente un fruitore, bramoso di fruizioni, e come tale, essendo queste interrotte, diventa severo e castigatore.

[5] La forma divina (*vapuḥ*) istallata esteriormente è, per sua propria natura, non pacificata, ma inquieta ed affamata: ove le venga a mancare il cibo, colui che l'ha istallata è perduto [2].

[6-8] « Poiché Śiva (così è stato detto anche nello *Jñānottaratantra*) poiché Śiva è amante dei sacrifici, specialmente quando si trova in mezzo alle Madri, perciò giova che il savio si astenga dallo istallare esteriormente i mantra propri delle scritture segrete, specialmente circa un (liṅga) manifesto [3]. Tale la ragione per cui l'istallamento sostenuto in

1. J rimanda a *MV*, XVIII, 3.

2. Il senso è, mi sembra, che la divinità non deve essere indotta, « istallata » nel liṅga per mezzo dei mantra segreti (le tre Dee, i quattro Bhairava, etc.) bensì attraverso i mantra generici (il cosiddetto « occhio », etc.).

3. Sulla distinzione in liṅga manifesti, immanifesti, etc., vedi sopra, V, 112*b*-113*a*, nota.

altre scritture a vantaggio dei morti [4], secondo le nostre non dev'essere fatto, o, piuttosto dev'esser fatto con mantra generici.

[9] Un figlio spirituale o un adepto debbono cercar conforto in un liṅga manifesto o immanifesto, sin a che lo stato di immedesimazione non sia cosa compiuta ed il frutto desiderato non si sia inverato [5].

[10] Mentre i figli spirituali non possono fare a meno degli uffici del Maestro, un adepto può, sapendo la procedura, istallarlo personalmente; se non la conosce, anche lui deve naturalmente ricorrere al Maestro.

[11] Il Maestro, da parte sua, deve così dire davanti al Signore, giunto il momento della detenzione (*nirodha*) [6]: « Sinché costui viva, (o anche "sinché duri la sua vita") fa tu di restare, sin quando egli non consegua i frutti desiderati ».

[12-13] Il liṅga può essere fatto di pietruzze [7], di gemme, di perle, di fiori, di cibi, di stoffa, di sostanze profumate. I liṅga di pietra, eseguiti da artigiani, e così pure quelli di metallo, ad eccezione di quelli d'oro, debbono essere evitati.

[14-16] Le varie misure elencate a proposito dei liṅga non son qui di momento alcuno. Il liṅga che somministra i frutti desiderati è infatti quello soltanto che sia stato illuminato da mantra, animati da nobile energia (*udāravīrya*). Questo liṅga poi dev'essere purificato (dal maestro), secondo il metodo esposto a proposito della superficie sacrificale [8], etc.: il quale maestro deve quindi procedere alla consegna del mantra, ed alla sua detenzione, in base al procedimento

4. Per esempio nel *Netratantra*, XVIII, 119 (J).

5. Vedi sotto, 53.

6. I quattro momenti essenziali dell'adorazione del liṅga sono l'evocazione della divinità (*āvāhana*), l'istallazione di essa nel liṅga (*sthāpana*), l'effettuazione della sua presenza (*saṃnidhāna*) e la sua detenzione (*saṃnirodhana*), fino alla fine del rito. « La cosiddetta detenzione del Dio, che tuttavia penetra ogni cosa, è la non interruzione della sua presenza fino alla fine del rituale » (*SSP*, III, 68*b*, 69*a*). Secondo la *Jñāratnāvali* (*SSP*, p. 192, n. 3), la « detenzione » è accompagnata dalla preghiera: « Possa il Beato restarmi favorevole di continuo ».

7. I *bāṇaliṅga* sono perloppiù costituiti da ciottoli di quarzo, di forma ovoide. Vedi su di essi RAO, *op. cit.*, vol. I, p. 12.

8. Vedi sopra, XXVI, 37 segg.

anzidetto, ed al rito di soddisfazione nel fuoco. Specialissima dev'essere poi la remunerazione offerta al Maestro. Osservanze supplementari sono i donativi con cui soddisfare i poveri, etc., ed un sacrificio eseguito senza risparmio.

[17-19*a*] Fra tutti i liṅga immanifesti i più eccellenti son quelli non fatti da mano d'uomo (*akalpita*). In vari luoghi della scrittura di Parameśvara si è infatti così precisato, che nei riguardi di un rosario, del vaso sacrificale, di un vessillo, di un panno, di un liṅga nato spontaneamente, di una pietruzza venerata (come un liṅga), di (un liṅga) nato in seno ad una corrente, non v'è né invito, né formazione né infine restrizione alcuna concernente seggi, edifici, momenti speciali adatti alla recitazione dei mantra, etc. [9].

[19*b*-20*a*] Il maestro può, volendo, istallare anche un liṅga manifesto, consistente in un'immagine di cartapesta dipinta, etc., fatta di legno di deodar, aurea, o foggiata da un artista esperto ed iniziato.

[20*b*-21*a*] Il devoto, opzionalmente, può anche cercar conforto in un recipiente formato da una calotta cranica, fornita delle debite caratteristiche, secondo il procedimento della linea, della ruota o dei tridenti e dei loti [10].

[21*b*-23*a*] « L'unione con un cranio (tali le caratteristiche di essa secondo il *Picumatatantra*), l'unione [11] con un cranio privo di difetti è sempre lodata e fonte di perfezioni. Un cranio dove siano buchi vecchi o recenti, denti in più o in meno, o rotture merita di essere abbandonato. Il sacrificio celebrato circa un cranio privo di questi difetti è il più eccellente di tutti ».

[23*b*-24] Mentre, secondo alcuni, l'uso del cranio concerne solo le cerimonie opzionali, secondo i nostri maestri il senso delle parole del *Picumatatantra* è questo, che cioè i difetti

9. Vedi su tutto ciò *Īśānaśivagurudevapaddhati*, IV, p. 374. Le proiezioni mantriche, etc., concernono solo i liṅga fatti da mano d'uomo (*mānuṣeṣv eva liṅgeṣu mantramūrtyādisaṃkaraḥ*, *ibid.*, p. 374). Secondo J, la parola « vessillo » (*dhvaja*) sta qui per *khaṭvāṅga*. Nella st. 19*a* leggi °*prāsāda*° per °*prasāda*°.

10. Ignoro a quali procedimenti (*vidhi*) si riferisca qui Abhinavagupta.

11. Invece di *yoga* (unione, come ho tradotto), la lezione corretta è forse *yāga* (sacrificio).

suddetti debbono essere evitati con ogni cura nel caso di cerimonie occasionali, ma che non sono di momento alcuno circa le cerimonie perpetue.

[25-28*a*] Il cranio più eccellente di tutti, secondo il Siddhāyogeśvarīmatam, è quello di una, due, tre, quattro porzioni (*khaṇḍa*) fatto a forma di «testa di bove» (*gomukha*) o di luna piena, del colore dei loti, dell'orpimento (*gorocana*), delle perle, dell'acqua o del cristallo, provvisto d'uno, due, tre, quattro o cinque bei fori e di quattordici linee, auspicioso. Cattivo, invece, quello ruvido, distorto, manchevole, allungato, depresso o fornito di punti. Sulla superficie di tal cranio, con una punta dura e sottile, son da inscrivere tutte le varie divinità da adorare, insieme colle loro membra.

[28*b*-29] Queste medesime caratteristiche son da tenere in considerazione anche riguardo al vaso sacrificale. Il vaso migliore di tutti, secondo quant'è detto anche nel Brahmayāmalatantra, è quello a forma di «testa di bove», colla base in guisa di dosso di tartaruga o d'elefante, dalla forma di *pudendum* femminile, rotondo, a mò delle bozze frontali dell'elefante.

2.

LA DESCRIZIONE DEL ROSARIO (*AKṢASŪTRANIRŪPAṆAM*)

[30-32*a*] Un'altra cosa da provvedere e successivamente adorare è il rosario, il quale dev'esser di madreperla, di semi di padmākṣa (*Nelumbium Speciosum*), di perle, di gemme, d'oro. Essi son via via d'ordine sempre più elevato. Specialmente stimato, infine, quello fatto di semi di rudrākṣa (*Elaeocarpus Ganitrus*). I grani debbono essere centoquindici, cento otto, la metà o la metà della metà di questi o anche cinquanta [12].

[32*b*-33*a*] I cinque volti moltiplicati per le cinque potenze di coscienza movimento conoscenza volontà azione fanno venticinque, e, aggiuntovi prima e dopo (un'indifferenziata)

12. Vedi sul rosario *SSP*, p. 216.

unità ventisette. Tale la procedura concernente, di questi rosari, il penultimo, quello di ventisette grani.

[33*b*-34*a*] In ciascuno di questi ventisette momenti son presenti i due aspetti di potenza e di possessore di potenza, per cui diventano cinquantaquattro. Tanta la proiezione da eseguire circa il rosario doppio del precedente.

[34*b*-36*a*] Nel rosario di cento otto grani la proiezione è la stessa della precedente, moltiplicata per due, ossia per i due momenti d'emissione e riassorbimento. Nel rosario a tutti superiore, di centoquindici grani, da proiettare sono infine sì la Mātṛkā come la Mālinī, e, insieme, i quindici mantra più importanti rispetto all'iniziazione, da noi già esposti [13].

[36*b*-37*a*] I grani del rosario, volendo, possono anche essere tanti quanti sono i princìpi, i mondi, le compagini, i mantra, i pada o i fonemi, nel qual caso la proiezione che il maestro deve eseguire è la corrispondente.

[37*b*-39] Fatto che sia il rosario, il rituale da celebrare nei suoi riguardi non differisce da quello già esposto a proposito della superficie sacrificale. Adorato che sia, giova quindi procedere assiduamente alla recitazione. « Tutto ciò che si dice (tale il modo corretto d'impiegarlo secondo il Mālinīvijaya) facendolo scorrere a ruota, è recitazione, tutto ciò che si vede, è un'oblazione, poiché penetra dentro il fuoco della coscienza » [14].

[40-43] Il vaso sacrificale può, opzionalmente, essere fatto di noce di cocco, di bilva (*Aegle Marmelos*), d'oro o d'argento. Tali i superiori a tutti, i supremi. Il rituale da eseguire circa ad essi è stato già da noi menzionato a proposito della consacrazione, etc. Empito che sia di umori « eroici », esso dev'essere poi adorato. Il vaso, nella consacrazione, dev'essere rovesciato. Nell'adorazione esso dev'essere invece adorato nella sua posizione normale, badando bene a che non sia vuoto. Finito poi il rito d'adorazione ed empito il sé cogli umori in esso contenuti, il vaso dev'essere di nuovo rovesciato, non senza d'averlo prima adorato.

13. Vedi sopra, XVII, 39*b*, 40*a*.
14. Cfr. *MV*, XIX, 75-83*a*.

[44-46] Supporti di adorazione, giusta il *Kālīmukhatantra*, possono essere anche una spada, una lama, una daga o uno specchio ben tersi e senza macchia. Secondo quant'è detto nel *Bhairavakulatantra*, in occasione del rituale d'adorazione dei giorni d'adempimento kula (*kulaparva*), l'adorazione può essere eseguita, con tutte le varie onoranze (*upacāra*) convenienti a chi adora, circa la superficie sacrificale, il fuoco, un panno, il liṅga, il vaso, un loto, il maṇḍala, il « corpo », un recipiente, un insieme di armi, un recipiente (?), un cordone, badando bene a non far confusione.

[47-48] A quel modo che i mantra, nell'acqua, son forieri di pace, così proiettati su armi, etc., hanno il potere di distruggere i nemici e via dicendo. Tale la ragione per cui i riti interessati (*kāmya*) debbono essere privi di confusione. Per chi non è interessato, invece, i mantra prendono sì pur sempre il colore di ciò su cui son proiettati, ma, in luogo degli effetti precedenti, ciò che effettuano è la recisione dei legami, l'alimentazione di princìpi puri e così via discorrendo.

[49] Per supporto d'adorazione, può, opzionalmente, essere preso anche il volume dove son raccolte le scritture segrete, purissimo, composto da un iniziato. I riti da celebrare circa ad esso son gli stessi dei precedenti.

3.
VARI TIPI DI ADORAZIONE
(*PUJĀBHEDAḤ*)

[50-52] In tal modo circa i liṅga, etc., da noi stessi consacrati, occorre, fin che durano, eseguire senza risparmio i riti di soddisfazione e di purificazione, ininterrottamente. Tale la ragione per cui quando si traccia un maṇḍala destinato a permanere per più giorni, occorre ogni giorno copiosamente soddisfarlo, senza risparmio. In ogni sorta di istallazioni, giova che il maestro, meditato sulla natura suprema già da noi esposta, esegua chiaramente (la cerimonia) della presenza [15].

15. Vedi sopra, 9.

[53-56*a*] Compiutosi poi lo stato d'immedesimazione ed inveratosi il frutto desiderato [16], questo liṅga, etc., dev'essere dai figli spirituali e dagli adepti, dev'essere, dico, confidato ad altri figli spirituali o adepti, i quali son tenuti ad osservare il medesimo procedimento. In caso poi di difetto di tali figli spirituali o adepti cui confidarlo, esso dev'essere gettato in acqua profonda, dopo chiesto perdono e congedatolo. Tale il procedimento esposto da Śiva stesso, da tenere circa liṅga, etc., da noi stessi istallati. Nel caso di liṅga istallati da altri – poco monta se di pietruzze o « autogeniti » – la proiezione prima e l'adorazione dopo non differiscono da quelle da noi precedentemente esposte a proposito del trono [17].

[56*b*-57] I mantra nascono tutti quanti dal cammino puro o impuro, e, (proiettato) qui nel trono, è, com'è stato detto, il cammino tutto intero. In tutti i casi esso occorre quindi adorarlo. L'evocazione ed il congedo si svolgono nel modo anzidetto.

[58-59*a*] « Dopo eseguito (così è stato detto dal Signore nello Svacchandatantra) il maṇḍala desiderato, facendo metà della metà della misura suesposta, occorre ogni giorno celebrare l'intero rituale d'adorazione » [18].

[59*b*] Tale qui da noi descritta l'adorazione del liṅga, differenziata in molteplici specie.

16. Il maestro deve far sì, con opportuna preghiera, che la divinità sia effettivamente presente nel liṅga. Vedi sopra, nota 2.

17. Vedi sopra, XV, 295*b* segg.

18. *SvT*, cit. non rintracciata.

Capitolo XXVIII

I VARI GIORNI D'ADEMPIMENTO, IL RITO DEI SACRI CORDONI E LE CERIMONIE OCCASIONALI

[1] E così il rituale fisso è stato esposto. Diremo adesso di quello occasionale.

[2] Attribuendo al termine « fisso » il significato di « perpetuo » si andrebbe incontro a questo contronsenso, che, visto che l'elemento principale (di tale rituale) risulterebbe una (continua) immedesimazione con esso, tutte le azioni risulterebbero allora occasionali [1].

[3] Ammettendo che la fissità è determinata dalle ripartizioni di giorno, etc., si andrebbe poi incontro a quest'altro assurdo, che visto che tale fissità di giorni, mesi, asterismi, anni, etc., (è dappertutto), tutte le azioni risulterebbero allora « fisse ».

[4] Per la gente di senno, le azioni occasionali son quelle circa la cui necessità non si hanno dubbi, indispensabili, saltuarie [2], non obbligatorie per tutti.

[5] Azioni « fisse » sono (in tal senso) la venerazione delle congiunture, etc., l'adorazione dei giorni di adempimento e la dedica dei sacri cordoni, cosiddette perché fisse, obbligatorie per tutti gli aderenti ad una (determinata) dottrina [3].

1. In quanto che tutte le liturgie hanno un principio ed una fine.

2. Cioè, che si verificano solo in certe occasioni. Le due prime specificazioni sono applicabili anche alle liturgie fisse. Le seconde due son proprie di quelle occasionali.

3. Dalla tradizione e dalla scrittura (tale qui il pensiero di Abhinavagupta) son considerate « occasionali » azioni che, secondo la logica, dovrebbero essere « fisse » o perpetue, come l'adorazione dei giorni d'adempimento, etc. Abhinavagupta non si pronuncia a favore di questa o quella interpretazione, e, nell'esposizione, segue la ripartizione tradizionale, già accennata sopra, XXVI, 12-14.

1.

LE VARIE SPECIE DI AVVENIMENTI OCCASIONALI (*NAIMITTIKAVIBHĀGAḤ*) E CIÒ DI CUI SON CAUSA (*PRAYOJANAVIDHIḤ*) [4]

[8-9] L'ottenimento della conoscenza, l'ottenimento delle scritture, la visita del maestro, dei suoi fratelli e della sua famiglia [5], il giorno della sua nascita, della sua consacrazione, della sua unione (con Śiva)[6], il giorno della propria nascita, una festa ordinaria [7], l'offerta *post-mortem*, un malanno, una cura, la gioia (per la recuperata salute), la vista d'un avvenimento portentoso [8], una riunione colle yoghinī, una riunione coi partecipanti alla propria linea spirituale [9], etc., il momento iniziale, mezzano e finale della spiegazione d'una scrittura [10], il graduale sorger d'una ruota, una visione in sogno, di divinità, l'ordinazione [11], la riparazione per una trasgressione delle regole. Questi avvenimenti, fissati nel Tantrasāra al numero di ventitré, sono « occasionali », causa di speciali riti di adorazione.

2.

I VARI GIORNI D'ADEMPIMENTO (*PARVABHEDĀḤ*)

[10-14*a*] Diciamo adesso dei riti dei giorni d'adempimento. I giorni d'adempimento, com'è detto nello *Yogasaṃcāratantra*, sono di due specie, Kula ed Akula. I primi sono formati dalle otto (Dee del) Kula, e, giusta lo Yoga-

4. I vari riti occasionali, qui sotto enunciati, sono partitamente discussi nelle stanze 186*a*, segg. Il rito dell'offerta *post mortem* (*śrāddha*) è stato esposto sopra, XXV.

5. Vedi sotto, 192-212.

6. La sua morte (J). Vedi sopra, XXV, 11, 12. Il motivo dei riti d'adorazione sia nel giorno della nascita, etc. del maestro, sia in quello della propria nascita sono esposti sotto, 213-216.

7. Vedi sotto, 368.

8. Vedi sotto, 369-370.

9. Vedi sotto, 370-385*a*.

10. Vedi sotto, 385*b*-407.

11. Il giorno della propria consacrazione a maestro (J).

saṃcāratantra, sono ripartiti così: il quattordicesimo ed il settimo giorno lunare appartengono a Māheśī, il primo e il quindicesimo a Brāhmī, il sesto e il terzo a Kaumarī; il quarto e il dodicesimo a Vaiṣṇavī, il quinto e il tredicesimo a Aindrī, il nono e l'undicesimo a Vārāhī, l'ottavo e il secondo a Cāmuṇḍī. Ad esse tutte spettano dunque due giorni ciascuno. L'unica eccezione è costituita da Yogeśī, che ha, in proprio, solo il decimo giorno, e, in comune con Cāmuṇḍī, l'ottavo. Di lei pure, per tale ragione, si dice però che ha due giorni. Da altri anche i giorni di adempimento Akula sono metaforicamente chiamati Kula. La causa della metafora è, in tal caso, la contrarietà [12].

[14*b*-18*a*] Diciamo adesso dei giorni d'adempimento quali sono stati esposti nel Bhairavakulatantra, nel *Haiḍaratantra*, nel *Trikasāra*, nel *Trikakula*, nel *Kālīkula*, etc. Abbiamo parlato sopra diffusamente del tempo, il quale si basa sul soffio vitale [13]. Ora questo tempo, passando attraverso le diverse ruote, genera una certa coscienza di sé. Il giorno d'adempimento è il momento in cui si verifica la pienezza di questa coscienza di sé [14]. Nel *Haiḍaratantra* e qui [15] la parola *parva* è usata in due forme terminanti o meno col fonema N. La coesistenza di queste due forme autorizza due diverse spiegazioni etimologiche della parola, che, nell'un caso può esser fatta derivare dal tema *pṛ*, usato nel senso di riempire (cui viene aggiunto il suffisso *van*), e, nell'altro dal tema *parv*, che significa ugualmente riempire. *Parva* è quindi così detto per questo, che empie (la coscienza).

[18*b*] Gli esperti di questo scorrer del tempo attraverso le dette ruote (in tali occasioni) si riuniscono, e, dotati di

12. Leggo nel testo *anyaiś* per *anyāś*. Quali siano questi giorni non è detto. Sulla metafora dovuta a « contrarietà » (*vaiparītya*) vedi K. KUNJUNNI RAJA, *Indian Theories of Meaning*, Adyar, 1963, pp. 238, 239.

13. Vedi sopra, cap. VI.

14. Il tempo è, come abbiamo veduto, basato sul soffio vitale, e, come tale, gira di continuo nelle nostre ruote (*cakra*), trapassando dall'una all'altra. In certi momenti dell'anno (nei *parvan* o giorni d'adempimento) questo tempo si carica, per dir così, d'una nuova qualità, e diventa, per sua natura, specialmente favorevole alla « realizzazione » (empimento, etc.) della coscienza. Gli « esperti » di questo fenomeno (vedi sotto, st. 18), in questi momenti, si riuniscono e celebrano speciali sacrifici.

15. Nel *Bhairavakula*, etc. (J).

piena coscienza, si dedicano regolarmente ai riti d'adorazione propri di questi (momenti).

[19*b*-20*a*] Anche chi, non immedesimato, (da estraneo), entra in una di queste riunioni di Perfetti e di Yoginī, dov'essi celebrano via via, nella successione sua propria, il rituale d'adorazione, si immedesima immediatamente [16] (collo stato di coscienza in cui essi si trovano).

[20*b*-23*a*] A quel modo che anche l'ultimo venuto, entrando in uno spettacolo, può ottenere immediatamente lo stato di coscienza indifferenziato in cui si trovano gli altri spettatori, da loro gradatamente raggiunto, così uno, entrando in uno di questi gruppi, caratterizzati da un'unica coscienza, può ottenere, immediatamente, quella stessa pienezza di coscienza che gli altri hanno gradatamente raggiunto attraverso lo yoga e l'esercizio. Nei momenti di adempimento, inoltre, la coscienza è piena, e, come tale, simile alla vacca dei desideri. I riti di adorazione celebrati in questi momenti forniscono perciò, in breve, tutti i frutti ch'uno desideri.

[23*b*-25*a*] Chi, dopo raccolto da gran tempo il denaro, stia dando una gran festa, accoglie con simpatia l'ospite che, saputo di essa, è venuto improvvisamente a trovarlo. Ed in simil guisa le yoginī ed i perfetti, nonostante impegnati ad inverare i frutti (da loro desiderati) accolgono con simpatia colui che, saputo della riunione, è venuto improvvisamente a trovarli.

[25*b*-30] « Qui nel Kula (così è detto perciò nel *Haiḍaratantra*) è uguaglianza. Il mantra, lo yoga, la graduale (meditazione) che, per comando del maestro, o Dea, uno tiene nel cuore, danno i frutti desiderati in virtù dell'adorazione. E, o Dea, per ottenere liberazione e perfezione occorre adorare secondo il metodo del Kula. Coloro, o Dea, che, nei giorni d'adempimento, non celebrano, per negligenza, speciali riti di soddisfazione e propiziazione per i maestri e per le divinità, costoro si comportano male, sono reprobi, simili ad animali, o Dea dal bel volto. Se si è omesso di celebrare i

16. Indipendentemente da successione.

riti di adorazione fissi, bisogna celebrare d'obbligo i riti d'adorazione dei giorni d'adempimento. I pellegrinaggi ordinati, come si dice, ad ottenere potenza di conoscenza, etc., il sacrificio della potenza, i riti magici di sommissione, attrazione ed uccisione, tutto ciò è facilmente tradotto in realtà nei giorni d'adempimento».

[31-35] I giorni d'adempimento son, com'è detto, di sei specie, determinate dalla normalità e dalla specialità. Il primo e il quinto giorno d'ogni mese è chiamato col nome di «giorno santo» (*śrīdinam*). Tale giorno d'adempimento deve questo epiteto alla sua elevatezza. La regola è infatti che tutto ciò che è segreto non dev'essere pronunciato senza questa specificazione [17]. I giorni quarto, ottavo, nono, quattordicesimo e quindicesimo di ambedue le quindicine son qui chiamati col nome di giorni normali-normali. Questi stessi giorni, quando si verifica in essi una «specialità», dovuta ad una congiunzione di asterismi e pianeti – la quale sarà da noi esposta più in là –, prendono il nome di normali-speciali. Di questi giorni normali-speciali ve ne sono, come ha detto il Signore, undici, uno per mese (tranne che in Āśvayuja) [18]. Quelli in cui il giorno corrisponde con quello dei giorni normali-normali sono, a detta di Śiva stesso, i più elevati [19].

3.

LE «SPECIALITÀ» PROPRIE DEI GIORNI D'ADEMPIMENTO (*TADVIŚEṢAḤ*)

[36-39*a*] *Le quindicine sono, in ordine di successione, due scure, tre chiare, quattro scure, tre chiare. I pianeti sono, sempre in ordine di successione, Sole, Luna, Giove, Luna, Mercurio,*

17. Vedi sopra, XV, 564.

18. In Āśvayuja si ha il giorno d'adempimento speciale-speciale. Vedi sotto, 42*b*-43*a*. Diversamente da J sottintendo ad *ekasminn ekasmin*, *māse* e non *śāstre*.

19. Questa corrispondenza si ha quando il giorno del mese in cui si verifica una congiunzione normale-speciale è già di per se stesso un giorno normale-normale (così, p. es., il nono giorno della quindicina scura di Mārgaśīrṣa, ma non l'undicesimo della quindicina chiara di Bhādrapada). Tali giorni sono i cosiddetti giorni d'adempimento «speciali».

Mercurio, Luna, Sole, Venere, Giove, Luna[20]. *Gli asterismi sono via via Uttaraphalgunī, Citrā, Maghā, Tiṣya, Pūrvaphalgunī, Śravaṇa, Śatabhiṣaj, Mūla, Rohiṇī, Viśākha, Śravaṇa. I giorni delle quindicine anzidette sono il nono, il nono, il quindicesimo, il dodicesimo, il tredicesimo, l'ottavo, il nono, il primo, l'undicesimo, il sesto, il nono, il nono*[21]. *I periodi di tempo sono, via via, la prima parte della notte, mezzanotte, mezzanotte, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, l'alba, mezzogiorno, la prima parte della notte. I mesi sono Mārgaśīrṣa, etc.*[22].

[39*b*-40*a*] *Le donne da adorare nel (sacrificio della) ruota, chiamato Sacrificio Posteriore* (anuyāga) *sono via via vergini, donne di bassa casta, cortigiane, donne piene di ardore, conoscitrici delle regole, coadiutrici, ciascuna per sé e tutte insieme.*

[40*b*-41*a*] *In ogni giorno di adempimento, conviene far sì che la ruota del Sacrificio Posteriore sia perfettamente piena, conforme la disciplina sacrificale concernente i riti segreti, non segreti, etc.*

[41*b*-42*a*] *Fra tutti i riti ingiunti, il Sacrificio Posteriore è in verità il più importante. Giova quindi che il celebrante si sforzi di determinarne esattamente il momento.*

[42*b*-43*a*] *Nel giorno d'adempimento che cade nel mese di Āśvayuja*[23] *non si suole prendere in considerazione nessuna «specialità» di asterismi, pianeti e periodi particolari. Il detto computo di pianeti, asterismi e momenti particolari interessa perciò tutti gli altri undici mesi, trattone esso.*

20. I pianeti sono i giorni della settimana, che da essi prendono il nome (domenica, lunedì, etc.).

21. Quest'ultimo nono si riferisce al nono giorno della quindicina chiara di Āśvayuja. Vedi sopra, 35, nota e sotto, 42*b*, 43*a*.

22. Mettendo insieme questi elementi, il primo giorno di adempimento cade dunque nel mese di Mārgaśīrṣa, quindicina scura, domenica, costellazione di Uttaraphalgunī, nono giorno lunare, prime tre ore della notte. Lo stesso criterio deve essere seguito per gli altri mesi. I mesi sono in ordine di successione: 1) Mārgaśīrṣa (novembre-dicembre); 2) Pauṣa (dicembre-gennaio); 3) Māgha (gennaio-febbraio; 4) Phālguna (febbraio-marzo); 5) Caitra (marzo-aprile); 6) Vaiśākha (aprile-maggio); 7) Jyeṣṭha (maggio-giugno); 8) Āṣāḍha (giugno-luglio); 9) Śrāvaṇa (luglio-agosto); 10) Bhādrapada (agosto-settembre); 11) Āśvayuja (settembre-ottobre); 12) Kārttika (ottobre-novembre). Vedi, quanto al mese di Āśvayuja, sotto, 42*b*, 43*a*.

23. Nel nono giorno della quindicina chiara. Tale giorno d'adempimento è chiamato «speciale-speciale».

[43*b*-44*a*] *Quando il periodo di adempimento consistente nel dodicesimo giorno della quindicina chiara del mese di Phālguna, è combinato col tredicesimo giorno lunare si ha la cosiddetta «grande specialità».*

[44*b*-47*a*] *Il momento adatto all'adorazione è una delle tre parti – prima, mezzana, ed ultima – in cui si divide un giorno o una notte (d'adempimento). Il momento per eccellenza consiste tuttavia nella prima, mezzana ed ultima parte rispettivamente delle tre parti anzidette*[24]. *Ora, se con esso coincide uno dei periodi anzidetti, e, parimenti, gli asterismi e i pianeti, allora il sacrificio della ruota diventa un Sacrificio Primario. Nei giorni d'adempimento ciò che desideriamo* (kāmyam) *si traduce in realtà per virtù della sola adorazione*[25]. *Il celebrante che grazie a questa ripartizione in giorni, periodi, asterismi e pianeti, ha chiara cognizione della «qualità» pacifica o terribile del momento, deve in rapporto con essa celebrare i vari riti da lui desiderati.*

[47*b*-48*a*] *Nel caso di «specialità» dovute a combinazioni di giorni lunari, asterismi e pianeti differenti dai periodi già esposti, quanto conta è il momento particolare, non esse, che non debbono essere prese in considerazione.*

[48*b*-52] *L'opinione dei nostri maestri è, su questo punto, diversa. La «specialità», infatti, è qui propria del giorno lunare, non del momento. Il giorno lunare è quel periodo di tempo in cui si contiene, alimentata dai raggi del sole, cioè a dire del conoscente, una parte della luna, che come sappiamo corrisponde al conoscibile: il quale giorno lunare è specificato e differenziato da asterismi e pianeti. L'elemento principale è qui perciò il giorno lunare e non il momento, poiché specificato dalle dette congiunzioni di asterismi e pianeti è quello solo e non questo. Questa opinione, secondo noi, è senz'altro quella corretta. Nel* Trikasāra *e nel* Bhairavakulatantra, *il Signore non ha infatti prescritto, circa i giorni d'adempimento, alcun momento particolare, bensì altre determinazioni, basate sulla*

24. Cioè nei primi ottanta minuti della prima parte (che comprende, come le altre, quattro ore), negli ottanta minuti di mezzo della seconda ed in quelli finali della terza.

25. Senza bisogno né di yoga né di conoscenza.

congiunzione di giorni lunari, asterismi e pianeti. Nell'assenza poi di congiunzione d'asterismi e pianeti, occorre adorare il giorno lunare puro e semplice, essendo esso il principale, ché, giusta la massima dei seguaci dal Veda, in assenza d'un caprone bianco, giova sacrificarne uno nero.

[53-56*a*] *I vari momenti particolari elencati dal Signore, nell'*Ūrmikaulatantra *ed altrove concernono principalmente i riti di carattere opzionale. Così, tanto per fare qualche esempio, chi celebra il rito d'adorazione nel giorno d'adempimento che cade nel mese di Pauṣa, a mezzanotte, riceve, dopo convenienti meditazioni e recitazioni, una predizione: il celebrante, ascoltatala ed uscito, ottiene il frutto desiderato. Il modo analogo, nel mese di Māgha, la voce proveniente dalla ruota, dà i frutti desiderati. Nei cinque mesi seguenti (da Phālguna ad Āṣāḍha) si ha così in breve, l'ottenimento di ciò cui si aspira. Negli altri cinque (da Śrāvaṇa) fino a Mārgaśīrṣa si ha poi, come frutto, l'amicizia, la ricchezza, l'unione* (melāpa), *la distruzione dei nemici (ottenuta infrangendo con ira una pietra nel luogo della ruota) e l'ottenimento d'una predizione.*

[56*b*-57*a*] *Nel caso poi dell'assenza di congiunzioni di pianeti ed asterismi, è necessario osservare, nel giorno lunare, il momento particolare. Infatti esso, ben evidente e determinato, caratterizza allora la natura del giorno lunare.*

[58*b*-58*a*] *Nel caso infine che uno ottenga un giorno dove tutto corrisponda – asterismo, pianeta, giorno lunare, ed il periodo richiesto – completo, insomma, di tutte le sue parti, conviene celebrare in esso un rito d'adorazione specialissimo.*

[58*a*-60*a*] *I riti da celebrare nei giorni d'adempimento non son poi solo di carattere opzionale, poiché, non eseguendoli, com'è detto nel* Bhairavakulatantra *e nell'*Ūrmikaulatantra, *si commette un'infrazione alle regole. «Coloro che ignorano i giorni d'adempimento son reprobi, si comportano male, simili ad animali». Non facendo invece riti di carattere opzionale, non si commette peccato alcuno.*

4.
LA DISAMINA DEL SACRIFICIO DELLA RUOTA (*CAKRACARCĀ*)

[60*b*-63] A questo proposito, affinché il « Sacrificio Posteriore » abbia buon esito, diremo adesso del sacrificio della ruota, il quale, nello *Siddhayogeśvarīmatam* è chiamato col nome di Sacrificio dei « corpi ». Di tutti i riti fissi o occasionali che sono stati esposti dal Signore il sacrificio della ruota è (di gran lunga) il principale, e così pure in special modo rispetto ai riti opzionali. Specialmente, da ricercare per questo sacrificio dei « corpi » sono uomini o donne « gnostici » o yogin. Costoro son infatti i recipienti migliori. Il contatto con essi è fonte di pienezza. Tale l'opinione del *Triśirobhairavatantra*.

[64] « Chi dà o fa (qualcosa a vantaggio) dello "gnostico" e dello yogin, costui (acquista pari meriti a chi) offrisse in oblazione o sacrificasse tutti e tre i mondi, cogli esseri mobili o immobili in essi contenuti ».

[65-71] Nel *Dīkṣottaratantra* poi è detto: « Lo " gnostico " che ha chiara cognizione di ciò, come il cibo sia Brahmā, il sapore Viṣṇu e il fruitore Śiva, è in grado di salvare anche i cani. L'adepto che, essendo essenziato da tutti i princìpi, si nutre, nutre con ciò, automaticamente, dieci milioni di brāhmaṇi. Non v'è però numero o Dea, delle persone che si nutrono, quando il conoscente della realtà si nutre in questo sacrificio ». Così ha detto poi Śiva: « Tutto il fruibile è essenziato da māyā, il fruitore è Śiva e questo sono io. Il maestro che ha cognizione di ciò e che conosce appieno la realtà delle cose, è tenuto per un dio, e, vedendolo arrivare, le erbe danzano nella casa di chi lo ospita [26]. Ormai che abbiamo ottenuto di vederlo in volto, abbiamo cessato di errare per l'oceano profondo della trasmigrazione, e per-

26. La medesima espressione occorre in *HCC*, 30, 86: « Vedendo arrivare uno yoghin scivaita, ecco che le erbe danzano nella casa dei buoni, pensando che tra poco entreranno nella sua bocca, in Śiva ».

verremo al piano supremo. Gli altri son preda del respiro discendente. Il respiro ascendente va in alto, quello discendente in basso. Per uno che offra sacrifici a tale fruitore, o Signora degli Dei, son tosto liberate fuori dall'inferno, fuori dal mare delle pene, centinaia e centinaia di famiglie».

[72-75*a*] E nel *Niśāṭanatantra* è detto: «Nel momento stesso in cui le parole (emesse) dalla bocca del maestro – dovute ad una spiegazione o investigazione – entrano nelle nostre orecchie, noi siamo liberati e tutta la macchina si ferma – (ognuno, dico, è liberato) poco importa se ubriacone, ladro, uccisore di brāhmaṇo, corruttore del letto del maestro, fuori casta, brāhmaṇo, bambino, vecchio, giovane. Lo "gnostico" colla sua sola vicinanza, purifica pure il luogo (dov'egli si trova). Ivi è presente il Dio, colle Dee ed i suoi accoliti».

[75*b*-76*a*] Conviene dunque che il celebrante, per celebrare il sacrificio dei «corpi» scelga soprattutto un maestro dotato di conoscenza. Tali le prescrizioni che, circa ad esso, troviamo nel *Siddhāyogīśvarīmatam*.

[76*b*-78*a*] Il sacrificio dei «corpi» dev'essere celebrato in occasione dell'offerta dei sacri cordoni, dell'offerta *post-mortem*, dei giorni d'adempimento, delle eclissi di sole, di luna, etc., dei giorni d'adempimento ordinari, d'una festa, d'un matrimonio, etc., dei riti sacrificali di brāhmaṇi, dell'iniziazione, della istallazione [27], nell'eliminazione delle regole, ed infine per mandare ad effetto desideri (speciali).

[78*b*-82*a*] Tale sacrificio dei «corpi» è di cinque specie, ossia «solitario», «accoppiato», «misto», «a ruota» e «miscuglio di eroi». Il «solitario», a questo proposito, è quello cui prendono parte soltanto i maestri, il «misto» quello cui prendono parte gli adepti, etc., e le loro mogli, l'«accoppiato» è di due specie, secondo che le donne che intervengono siano mogli o cortigiane prezzolate. Cakrika, etc., insieme colle loro rispettive potenze, saranno esposti più in là [28]. Il sacri-

27. Di un tempio, di un liṅga, etc.

28. Leggo *cakrikādyāś* per *cakriṇyādyāś*, forse ugualmente possibile. Vedi sotto, XXIX, 65 segg.

ficio « a ruota » si deve alla loro presenza. Esso dispensa tutti i frutti desiderati. Il sacrificio, infine, cui prendono parte tutti quanti è il « miscuglio di eroi » [29].

5.
L'ADORAZIONE DELLE RUOTE (*TADARCANAM*)

[82*b*-84] Colui che è in mezzo a tutti dev'essere il Maestro, e, subito intorno a lui, la sua famiglia. Altri tre cerchi, intorno a lui, son costituiti dagli altri partecipanti, fino ai regolari. Tutti costoro possono essere anche disposti in fila retta, coll'avvertenza che in mezzo vi deve stare sempre il Maestro. Tutte queste ruote debbono essere infine adorate, seguendone l'ordine, con profumi, incensi, ghirlande, panni ed unguenti.

[85-86] In una ruota ad un raggio, bisogna volgere il pensiero agli « eroi solitari », in una ruota a due raggi alla coppia, in una ruota a tre, alla triade, in una ruota a sei, alle sei yoginī, in una ruota a sette raggi, ai sette, in una ruota di sessantaquattro ai sessantaquattro e così via.

[87-88*a*] Il savio deve, a questo punto – essendo il vaso, pieno di liquore, collocato sul sostegno – adorare la ruota primaria [30]. Il rito di soddisfazione e propiziazione non dev'essere mai privo di un sostegno. Senza una base, si commette una mancanza ed i raggi non ricevono conveniente soddisfazione.

[88*b*] Il vaso è qui il Trapassato [31], il liquore ivi contenuto l'ambrosia della potenza e la potenza che ne fruisce il Signore stesso, Parasmeśvara. Meditato quindi il reciproco mischiarsi dei tre piani Uomo Potenza Śiva, conviene soddisfare e propiziare i vari cerchi, uno dopo l'altro. Questi

29. Il sacrificio descritto nelle stt. segg. è appunto quest'ultimo.
30. La prima e principale (J). Secondo il *TS*, p. 185, si tratta della ruota delle divinità.
31. Sadāśiva. Vedi sopra, XV, 309-312.

debbono essere poi ripercorsi di nuovo, in senso inverso, fino al Maestro. Un giro così fatto è un giro completo.

[91*b*-92*a*] Mentre, secondo alcuni, occorre, nel rito, adorare prima le divinità e dopo gli eroi, secondo i nostri maestri, conviene adorare prima gli eroi e dopo le loro potenze.

[92*b*-93*a*] Ciò fatto, conviene che il celebrante sparga, davanti (a sé) cibi stimolanti di vario genere – carni, pesce, etc. – sin che soddisfi con essi (le divinità).

[93*b*-96*a*] In caso d'assenza del recipiente, bisogna che il savio, secondo il *Siddhayogeśvarīmatam*, disponga le mani a forma di « buon auspicio » o di conchiglia. Il « buon auspicio » si esegue a questo proposito colla mano destra. La « conchiglia » si esegue sovrapponendo il mignolo della mano destra sulla mano sinistra, in unione coll'indice ed il pollice (di essa mano) e tenendo sotto le dita della mano sinistra. Queste due mani, strette così insieme, prendono il nome di « conchiglia ».

[96*b*-98] Le gocce che durante questo rito, invece di essere bevute, cadono a terra, servono a soddisfare i vetāla, i guhyaka ed i gabhasti. Il flusso soddisfa invece Bhairava. Dopo ciò, occorre bere dalle mani. Non bisogna ivi far entrare alcuno, e non essendosi fatto in tempo, per negligenza, di impedire a qualcuno di entrare, conviene astenersi dall'esaminarlo.

[99-101] Così celebrato via via il sacrificio, conviene che il savio, alla fine, dispensi unguenti, betel, panni, etc., e, insieme con ciò, la retribuzione d'uso. Questa, per i regolari, non dev'essere inferiore a mezzo rūpaka [32], e, per gli altri membri, via via duplicata, fino al Maestro. Tale il sacrificio dei « corpi », di gran lunga il più importante di tutti. Nel caso di un rito opzionale, esso dev'essere ripetuto sette volte.

[102-104*a*] « La prima volta, le Madri conoscono la casa, la seconda la capacità (del celebrante), la terza la misura della sua forza, la quarta stupiscono, la quinta vengono di persona, la sesta diventano tutte gioiose e la settima dispen-

32. Un *rūpaka* equivale a un *dīnāra* (J).

sano i frutti desiderati. Questo sacrificio dei « corpi » è oltremodo gradito sia alle Dee, sia al Signore ed al suo séguito e merita di essere celebrato dal savio »[33].

[104*b*-106*a*] Gli eroi e le potenze debbono riunirsi di notte in una casa appartata, dandosi la voce l'un l'altro per mezzo di un linguaggio segreto – il cosiddetto linguaggio delle dee –, chiamarsi con nomi indipendenti dai (nomi e dalle) convenzioni ordinarie. Nel caso che non si sia riusciti a mettere insieme la ruota dei « corpi », si può limitare l'adorazione alle sole fanciulle, con l'avvertenza che, in un rito opzionale, esse non debbono essere deformi, né avere il seno già sviluppato, né essere già mestruate.

[106*b*-111] (Un periodo temporale adatto, secondo taluni testi[34], alla celebrazione di questo sacrificio è costituito dai) cosiddetti giorni d'adempimento yoghici. Questi sono undici e si verificano quando, nel primo giorno lunare della quindicina, (il sole è) in Śravaṇa; nel quarto, in Uttaraphalgunī, Uttarāṣāḍha ed Uttaraproṣṭhapada; nel quinto, in Hasta; nel sesto, in Pūrvaphalgunī, Pūrvāṣāḍha e Pūrvaproṣṭhapada; nel settimo, in Vasu[35]; nell'ottavo in Magha; nel nono in Rohiṇī; nel dodicesimo in Mūla; nel quattordicesimo in Tiṣya; nel plenilunio, in Aśvini; nel quindicesimo della quindicina scura, in Dhaniṣṭhā. I relativi giorni della settimana debbono essere domenica, lunedì, martedì, mercoledì, venerdì. In questi periodi, di giorno o di notte, occorre assolutamente celebrare il sacrificio dei « corpi ». Il savio che onora tutti questi giorni, chiamati giorni d'adempimento yoghici, col sacrificio dei « corpi », diventa un regolare, senza neppure vedere il maṇḍala. Tale il sacrificio dei « corpi » secondo il *Siddhayogīśvarīmatam*.

33. Riassunto di alcune stanze menzionate da J, senza fonte.
34. Apparentemente, secondo il *Siddhayogeśvarīmata* (vedi sotto, st. 111*b*).
35. Dhaniṣṭhā.

6.
IL RITO DELL'OFFERTA DEI SACRI CORDONI (*PAVITRAKAVIDHIḤ*) [36]

[112-113] Diciamo adesso del rito della dedica dei sacri cordoni, esposto chiaramente da Śiva nella Ratnamālā e nel Triśirobhairavatantra e toccato per accenni nel Siddhayogeśvarīmatam, nel Niśisaṃcāra, nel Tantrasadbhāva e nel Mālinīsāra. Specialmente importante è, su questo rito, l'esposizione della Ratnamālā, che qui riferiamo.

[114-121*a*] « In quel tempo, stordito e addormentato dal veleno uscito fuori dallo sbattimento dell'oceano di latte, Vāsuki, il re dei nāga, non abitava nella stagione delle piogge, nel suo proprio mondo. Ivi era soltanto Pavitra. Questo nāga adorò Bhairava per mille anni divini, ed alla fine così disse al Signore, soddisfatto e benigno: " Io non posso stare nella stagione delle piogge nel mio proprio mondo ". Parameśvara allora prese il nāga e se lo mise in cima al proprio ciuffo ascetico. Esso fu poi posto sulla propria testa anche da tutti gli altri dèi. Se gli spiriti magni e celebrati sono onorati da tutti, non è cosa da stupirsene. Conviene dunque che, dopo eseguito opportuno sacrificio, uno [37] ponga il sacro cordone sul capo di Maheśvara, di tutti gli altri Dei ed anche sul proprio. Cento milioni di riti d'adorazione non valgono un'imposizione del sacro cordone. Vana l'iniziazione, vana la conoscenza, vana la devozione al maestro senza il sacro cordone, per cui bisogna (necessariamente imporlo). Per comando di Śiva, gli intendenti del Kula debbono perciò celebrare con ogni cura questo rito dei sacri cordoni ».

[121*b*-127*a*] Questo rito può essere celebrato, di continuo, dal mese di Āṣāḍha fino al plenilunio della bilancia, essendo

36. Il *pavitrāropaṇa* è l'offerta di uno speciale cordone all'immagine della divinità, etc. Tale rito cancella tutti i difetti ed errori compiuti nei vari riti d'adorazione e chi non lo compie almeno ogni anno va incontro ad ostacoli d'ogni sorta. Vedi su questo rito la *SSP*, II, pp. 1-193 ed anche l'introduzione, pp. VII segg., e, tra gli āgama śivaiti, il *Rauravāgama*, Pondichery, 1961, vol. I, pp. 147 segg. (*kriyāpada*, *paṭala* 25) ed i numerosi testi ivi raccolti da N. R. BHATT.

37. Il maestro, etc. (J).

cioè il Sole nei Gemelli, nel Cancro (etc.). Tale giorno di plenilunio, caratterizzato dalla Bilancia, è, secondo alcuni, l'ultimo giorno del mese di Kārttika. Altri invece di *tulā* (bilancia) leggono Kula [38] e spiegano diversamente. Secondo i seguaci del Nityātantra questo giorno è l'ultimo della quindicina scura di Kārttika. In esso, secondo costoro, il Kula, cioè la ruota dell'eterna (*nityā*), si presenta in tutta la sua pienezza. Altri [39] sostengono che il *kulaparva* è l'ultimo giorno della quindicina chiara di Māgha. Il plenilunio del Kula è, per essi, questo giorno, in cui la luna è, appunto, piena. I due periodi di progresso solare verso sud e verso nord sono da altri rispettivamente chiamati Kula ed Akula. Per costoro [40] il plenilunio cui si allude (colla parola «plenilunio del Kula») è l'ultimo giorno plenilunare del detto periodo Kula. Il rito dei sacri cordoni dev'essere perciò celebrato durante i sei mesi del periodo di progresso solare verso sud, sì da portar luce sul sentiero oscuro [41].

[127*b*-130] Tutte queste cose, dette in molteplici scritture [42], il Dio, nel Ratnamālātantra – che appartiene alla tradizione Kula – le ha esposte con una sola parola [43]. Il rito dei sacri cordoni dev'essere perciò celebrato nel periodo suddetto [44], con l'avvertenza, tuttavia, che la quindicina in cui esso viene eseguito sia sempre quella chiara. L'empimento s'invera (infatti) grazie alla potenza, e la quindicina chiara è appunto naturata di potenza, in quanto che è della stessa specie del periodo di progresso solare verso sud [45].

[130*b*-137] Esponiamo dunque in che modo si svolge questo rito. Il cordone di perle può essere a uno, due, tre, quattro, cinque e sei fili, sfarzoso, intramezzato da nodi

38. Non più dunque il «plenilunio della bilancia» ma il «plenilunio del Kula».

39. I seguaci del Bhairavakula e dell'Ūrmikaula (*TS*, p. 187).

40. I seguaci del Tantrasadbhāva (*TS*, p. 187).

41. «Essenziato da trasgressioni alle regole, etc., le quali hanno appunto la natura della tenebra» (J).

42. A cominciare da quella Vedica (J).

43. Plenilunio del Kula (o della bilancia).

44. In uno dei periodi su esposti. Abhinavagupta non dà la preferenza a nessuno di essi.

45. Vedi sopra, VI, 113*b* segg.

ornati d'oro e gioielli. Il cordone d'oro dev'essere triplice, ornato di gemme d'ogni sorta [46]. Quello per il maestro deve avere cento nodi, centotré quello per il maestro del maestro, centoquattro quello per il maestro di questi, centosei quello per i perfetti, maestri e yoghin del passato, cento otto quello per Śiva. Il cordone per il « seggio della sapienza » ed il rosario, etc., dev'essere come quello del maestro, quello per Vaṭuka come quello di Śiva. In mancanza del cordone d'oro se ne può fare uno d'argento. Il cordone, di seta, di lino o di cotone, è costituito da tre volte tre fili. Questo cordone, fatto di nove fili, dev'essere moltiplicato via via per tre [47], etc., sino a dodici [48]. Quest'ultimo può essere poi moltiplicato ancora per tre [49]. Il cordone costituito di diciotto fili è l'inferiore, quello di cento otto il mezzano e quello che risulta dalla moltiplicazione di questo per tre il superiore. Il numero dei nodi variamente colorati e cosparsi di profumi [50] può essere quello dei princìpi, oppure (si può ricavare) calcolando i sei cammini, in modo abbreviato o particolareggiato [51].

[138] Dopo celebrato un apposito rito d'adorazione, conviene offrire il cordone al Maestro e al Dio [52], fino alle ginocchia, all'ombelico, al collo o sul capo, meditando com'esso sia pieno di tutti i cammini, nella loro totalità [53].

46. Nel luogo dei nodi (J).

47. Il testo va qui probabilmente corretto (*dvi*° invece di *tri*°), traducendo di conseguenza « per due ». Moltiplicando 9 × 3 si ha infatti un cordone di 27 fili e non di 18, come dev'essere quello « inferiore », di cui si parla poche righe sotto.

48. In tal modo si ha un cordone di 108 fili.

49. 108 × 3 = 324.

50. Di zafferano, etc., da cui son tinti di arancione (J).

51. In altre parole, i nodi possono essere 36, secondo i princìpi, 5 secondo le « forze », 108, secondo i mondi, etc. L'espressione « in modo abbreviato », etc., si riferiscono rispettivamente alle cinque kalā e ai cento otto mondi.

52. Lett.: « al sé ». Vedi *TS*, p. 188, citato sotto.

53. Abhinavagupta nel *TS* è stato assai più esplicito: « La quantità dei nodi che il cordone deve avere deve corrispondere o al numero dei princìpi, o al numero dei pada, o al numero delle « forze », o al numero dei mondi, o al numero dei fonemi, o al numero dei mantra. Di questi cordoni, uno deve arrivare fino alle ginocchia, uno fino all'ombelico, uno fino al collo, uno deve stare in testa ed occorre quindi offrirne quattro al Dio e quattro al Maestro, meditando com'essi sian pieni di tutti i cammini, nella loro totalità. Agli altri se ne deve dare uno » (p. 188).

[139*b*-142*a*] Dopo di ciò conviene celebrare una gran festa, non senza aver prima adorato il Maestro. Tutti gli aderenti alla linea spirituale debbono essere soddisfatti e propiziati con retribuzioni, vesti e cibi. La festa dev'essere sfarzosa, accompagnata da canti, danze e via dicendo, quadrimestrale, di sette giorni o tre giorni, nell'impossibilità di fare altrimenti. Una volta finita, bisogna congedare il Dio, il maṇḍala, etc., e il fuoco. Dopo, occorre celebrare l'anzidetto sacrificio della ruota.

[142*b*-144*a*] Il rito dei sacri cordoni dev'essere celebrato, una volta al mese, una volta ogni quattro mesi o anche una volta all'anno, secondo le proprie disponibilità. Mancando i denari il cordone può anche essere fatto con fibre vegetali, intramezzate con erba kuśa. Ma se i denari ci sono, una mala economia è fonte, qui, di malattie, e, nel mondo di là, di residenza nelle regioni infernali.

[144*b*-145*a*] La pienezza, in tutti i riti d'adorazione fissi, deriva loro dai riti d'adorazione dei giorni d'adempimento. Circa poi quest'ultimi, la pienezza deriva dall'esecuzione del rito dei cordoni sacri.

[145*b*-146*a*] Nel caso poi d'un'omissione di questo rito, occorre che il savio reciti le formule riparatrici d'uso, e, che, ben purificato, provveda tosto a celebrarlo. Tale il comando di Parameśvara.

a) *Lo stesso rito secondo il Triśirobhairavatantra.*

[146*b*] Scriviamo adesso di questo rito, così com'è stato esposto nel Triśirobhairavatantra. Questo rito, che qui si espone concerne sia i seguaci di Śiva, che dividono l'universo in tre [54], sia quelli che lo ripartiscono in cinque e cinque [55], sia coloro che son partigiani della divisione in dieci e diciotto, sia infine quelli per cui esso è ripartito in sei correnti [56].

[148-150] « Il rito dei sacri cordoni, o Dea, ha, come scopo, quello di sanare gli uomini che hanno trapassato le

54. Uomo, Potenza, Śiva (J).
55. I cinque volti di Śiva e le rispettive potenze (J).
56. I cinque volti di Śiva, più quello infero (J).

regole, i detrattori del maestro, delle scritture, etc., coloro che hanno omesso di celebrare i giorni d'adempimento e le congiunture coi riti fissi, occasionali, etc., coloro che, volontariamente o involontariamente, percorrono le vie sottili del peccato [57]. Esso dev'essere celebrato nel periodo che va da Śrāvaṇa a Kārttika, nella quindicina chiara ch'è fonte di bene, non nella quindicina scura, che è fonte di dolore, vuoi per i celebranti (*kartṛ*), vuoi per i regni, per i sovrani, etc.».

[151-154] « Il filo, per gli appartenenti ai quattro gradi [58], dev'essere di seta, del tipo di seta chiamato kauśeya, di cotone e di lino, tinto e tagliato da una bella fanciulla. Moltiplicato che sia tre volte per tre, occorre provvedere al numero ed alla misura. I fili possono essere cento otto, la metà o le metà della metà. Il numero originario di cento otto viene, da Śiva in poi, diminuito di dieci, dieci, nove, cinque, ventisette. Quant'è il numero dei fili, tanto dev'essere il numero dei nodi, i quali debbono essere spalmati col cosiddetto quadruplice unguento (*catuḥsama*) [59] o di zafferano ».

[155*b*-156*a*] « In un'immagine il cordone deve arrivare fino alle ginocchia, in un liṅga fino al piedistallo. Nei riti d'adorazione esso è (costante) ornamento del capo, meditato in forma di tre princìpi, delle dodici potenze corrispondenti ai nodi e dei cinque volti o brahman » [60].

[156*b*-186*a*] « Il seggio della sapienza, il liṅga mobile, la superficie sacrificale, il maestro Gaṇeśa [61], la campanella, il cucchiaio ed il cucchiaino, i discepoli, i portatori di emblemi, il portale, le porte, il proprio corpo, la cavità contenitrice del fuoco, tutto ciò dev'essere abbellito dal cordone. Questo, tutto colorato, può essere posto anche in una terrazza e nella casa dove si celebra il sacrificio. I nodi, in quello del seggio della sapienza debbono essere cinquanta, in quello dell'immagine e della base del liṅga (*pīṭha?*), quarantotto,

57. I peccati sono invisibili (J).
58. I gradi di « regolare », etc.
59. Un unguento composto di sandalo, agalloco, zafferano e muschio.
60. La trad. ed il significato di questi ultimi tre pada è assai incerto.
61. Leggo *gurau gaṇe* per *guror gaṇe*. Gaṇa è qui Gaṇeśa.

in quello della campanella, venticinque, in quello del cucchiaino, diciotto, in quello del cucchiaio ventiquattro, in quello della terrazza, trentasei, in quello del padiglione, dodici, in quello dell'edificio per il bagno, sedici, in quello della casa per la meditazione, ventiquattro, in quello del maestro, sette, in quello degli adepti, cinque, in quello dei figli spirituali, sette, in quello dei regolari quattro, in quello dei discepoli di altre dottrine, cinque, in quello dei portatori di emblemi, uno, in quello del portale, dieci, in quello delle porte, otto. Dopo quindi così approntato il cordone, onorato i vari mantra e fatto in modo che i cordoni stiano colà dove si trovano e nel nostro sé ad un tempo, occorre eseguire una purificazione di collisione [62]. Dopo di che occorre meditare per un anno su Bhairava, testimone di tutte le mancanze. Offerta quindi un'oblazione completa, conviene, o Dea, inchinarsi a Mantrabhairava [63] e così dirgli: "O Signore che adempi a tutte le mancanze compiute circa le azioni rituali, se io ho mai omesso di fare qualcosa attinente ai miei impegni o se pure l'ho fatto male, o gioia della madre tua, tutto ciò, o Signore degli Dei, possa essere cancellato, per grazia tua! In ogni guisa, o Signore della ruota dei raggi, obbedienza a te! Siimi benigno e favorevole! ". L'offerta del cordone al Dio dev'essere accompagnata da questa invocazione. Dopo di ciò conviene che il maestro dia un'offerta alle yoginī ed alle madri protettrici del luogo, e, ai discepoli [64], i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale, e la bacchetta per i denti. Il maestro, a questo punto, deve andare a dormire, e, quindi, levatosi di buon mattino adempiere ai riti quotidiani. Dopo di ciò, adempiuto al rito d'adorazione [65], deve radunare i (vari) strumenti di purificazione, costituiti dalla bacchetta per i denti, dall'argilla (profumata) insieme con frutti di āmalaka [66], da questi insieme coll'argilla, dall'acqua, dall'unguento quadruplice e dalla cenere insieme con

62. Vedi sopra, XV, 436*b*-444.
63. Bhairava come mantra, essenza dei mantra, etc.
64. *Śiṣyaiḥ* sta qui per *siṣyebhyaḥ*.
65. A Gaṇeśa, etc. (J).
66. Cfr. sopra, XV, 299 e nota.

tutti quanti. Tali mezzi di purificazione debbono essere (mentalmente) applicati alle cinque facce, orientale, meridionale, occidentale, zenithale, e settentrionale e quindi collocati nella zona sacra ad Īśvara (NE). Il combustibile d'erba kuśa ed i cinque prodotti della vacca debbono essere collocati davanti a Śiva. Giova, a questo punto, offrire, unita com'è coll'ambrosia di sinistra, etc.[67], la triplice offerta alimentare – sangue, alcool, e bevande varie –, e, ciò fatto, eseguire un'oblazione, con carni d'un gran toro o d'ariete[68], unite a grani di sesamo, o anche con grani di sesamo insieme con burro chiarificato, o con semi di riso o di grano, irrorati dalle cinque ambrosie, unite a pezzetti di zucchero. Il mantra radice dev'essere recitato mille e otto volte [. . . . .][69] cento ed otto volte, dopo di che conviene versare l'oblazione completa. Preso quindi fra le mani giunte il cordone bisogna così dichiarare: "Se, o Signore, volontariamente o involontariamente, ho omesso di fare qualcosa, ciò, o Sovrano, non mi sia di peccato, grazie a questo sacro cordone, per tuo comando". Questa formula dev'essere seguita dal mantra-radice e dalle parole: "Empi la legge rituale (VAUṢAṬ'), dopo di che conviene offrire (i quattro) cordoni". Questi cordoni che arrivano rispettivamente al punto, al suono, alla eguale ed alla transmentale, debbono essere, dal secolare, offerti secondo evoluzione, e, dal rinunciatario, secondo involuzione[70]. Vesti, parasoli, ornamenti, etc., qualsiasi cosa di questo genere, conviene darla in offerta; e così pure fila di lampade ed un vaso d'oro (pieno di) semi di sesamo insieme con una coppia di vesti. I devoti a Śiva debbono essere alimentati ed ornati, entro i limiti delle proprie possibilità. A questo punto, conviene fare una grande festa, la cui durata può andare da quattro mesi fino ad un giorno soltanto. I presenti, per tutto il tempo che essa dura, non

67. Bevande alcooliche. Vedi sotto, XXIX, 10-13.
68. Leggo *mahokṣājamāṃsaiḥ* per *mahākṣmājamāṃsaiḥ*.
69. Il senso delle parole *triśaktau brahmavaktrakam / arciṣāṃ tu śatam sāṣṭam*, non mi è chiaro.
70. Rispettivamente, gli aspiranti a fruizioni ed alla liberazione.

debbono recarsi in nessun altro luogo. Occorre, dopo ancora, adorare il Maestro, donandogli una vacca piena di latte, giovane, e, per sovrappiù, vesti, argento, oro, gioielli e via dicendo. Il quale maestro, ricevuto il dono, dirà: "Il tuo rito è compiuto", cui il discepolo converrà che risponda, "Così sia". Dopo di ciò, conviene eseguire il congedo del Dio degli dèi, augurandoci che egli ritorni di nuovo. Il maestro, quindi, preso l'offerta, costituita dagli ornamenti, etc., – la quale sarà tenuta ben nascosta – dovrà da parte sua tenerla in serbo per il sacrificio. Tale, secondo ch'è stato tramandato, il rito dei sacri cordoni, che dev'essere ugualmente celebrato dai quattro gradi dei fedeli. Voto più alto di questo non esiste, né v'è lode degna di esso. Tutto quello che avanza dev'essere gettato in acqua profonda: bisogna guardarsi dal fare offerte permanenti».

7.

I VARI RITI OCCASIONALI (*NAIMITTIKAVIDHIḤ*)

[186*b*-187] Diremo adesso dei riti occasionali, che abbiamo già elencato in sunto [71]. In tali occasioni, i savi debbono celebrare uno speciale rito d'adorazione per il Signore, e, nel modo anzidetto, il sacrificio della ruota.

[188-189] A questo proposito, occorre nonché adorare tutto ciò che, cosciente o incosciente [72], coopera, direttamente o indirettamente, all'ottenimento della mèta da noi desiderata, sia essa la liberazione o le fruizioni, bensì anche i mezzi che adoperano all'ottenimento di esso [73] ed i mezzi dei mezzi, costituiti dalla immagine sacra, dal momento temporale, dall'azione rituale, e via dicendo.

[190-191] Il mezzo ha, come natura, quello di poter ingenerare il fine. L'adorazione di esso mezzo fa sì che uno, concentrandosi ed immedesimandosi in esso, possa in breve

71. Vedi sopra, stt. 6-9.
72. Il sé, il soffio vitale, etc. (J).
73. La conoscenza, lo yoga, etc. (J).

conseguire il fine. Quanto più, inoltre, i mezzi sono contigui ed intrinseci (al fine) [74], tanto più i loro effetti sono sicuri, specialmente per ciò che riguarda i riti d'adorazione etc.

[192-193] Il giorno in cui s'invera una qualche conoscenza che cooperi alle fruizioni o alla liberazione, è, secondo che dicono i savi, il giorno atto per eccellenza all'esecuzione d'un rito occasionale. I mezzi di essa conoscenza sono la scrittura, e, naturalmente, il maestro che la spiega. Non solo. Anche i fratelli suoi che ne abbiano cognizione, sono per (generale) consenso, dispensatori di conoscenza.

[194] Il gruppo costituito dalla moglie del maestro, dai fratelli, e dai figli, etc., non è ingenerato da una connessione di sangue [75], bensì di conoscenza.

[195-197] I rapporti di parentela, per chi pensa che l'io sia il corpo, il quale è un evoluto del seme e del sangue, son determinati dai due « continui » corporeo ed adiutorio. La trasmissione ereditaria dei beni, secondo i trattati di legge, si deve svolgere nell'àmbito di uno stesso « continuo », il quale è variamente configurato, secondo i rapporti più o meno stretti (che intercorrono fra i suoi membri) [76]. Tutt'al contrario, i rapporti di parentela, per chi non guarda più con interesse al corpo e pensa che l'io sia la coscienza, son determinati dai due « continui » conoscitivo e adiutorio.

[198-207*a*] Questo disinteresse s'invera nel modo seguente, se, in chi guarda, i sensi d'azione e conoscenza son dischiusi dalla potenza. Il nostro corpo, innanzi tutto, è formato da una serie di cause materiali, senza principio nel tempo [77].

74. La conoscenza, lo yoga, etc., son più vicini dell'immagine sacra e così via.

75. Lett.: « di matrice ».

76. Le persone che ereditano i beni del defunto son quelle nate dal suo stesso corpo. Il « continuo » nel senso più stretto è formato dal bisnonno, nonno, padre, l'uomo che offre il *piṇḍa* (celebra, cioè lo śrāddha o offerta *post-mortem* per i precedenti tre: vedi sopra, XXV), i suoi fratelli, il figlio (da una donna della stessa casta) il nipote e il pronipote. Questi individui sono chiamati *avibhaktadāyasapiṇḍa*, idonei cioè alla trasmissione ereditaria dei beni familiari ed alla celebrazione dello *śrāddha*. Idonei all'offerta del *piṇḍa* ed a beneficiare (*upakṛ*) così i loro antenati sono anche i pronipoti. Qui J per *upakāraka* intende *sevakādiḥ*, cioè assistente, aiutante, devoto, etc. Vedi su tutto ciò P. V. Kane, *HDh*, vol. IV, pp. 265 segg. dove sono citati numerosi testi in proposito.

77. Il padre, il nonno, etc. (J).

Il sé è privo d'ogni alterazione (*vikāra*), e, essendo eterno, privo di causa. Egli, in forza della sua propria libertà, sta, talvolta, come nascosto, e, talvolta, ridivenuto manifesto, diventa nuovamente ricetto della natura bhairavica. Ora, il mezzo appropriato ad ingenerare questa sua manifestazione, costituita dalle fruizioni e dalla liberazione, è appunto il «continuo» conoscitivo di cui si fa qui questione. La corrente dei momenti di conoscenza omogenei ad esso propri, gradatamente manifestantisi, e la conseguente scomparsa dei momenti eterogenei, fa sì, infatti, che il fine desiderato sia rapidamente conseguito. Il nuovo conoscere, di natura non ordinaria, venuto così a determinarsi dopo tale distruzione del «continuo» conoscitivo appartenente all'esistenza fenomenica, priva di principio nel tempo, assume poi un altro «continuo» [78]. Ora la causa prima, principale, di questo nuovo superno (*udāra*) «continuo» conoscitivo, non più appartenente all'esistenza fenomenica, è appunto la conoscenza del Maestro, che entra nel nostro sé (*ātmaga*). Questa conoscenza del Maestro può ragionevolmente considerarsi come una vera e propria causa materiale (*upādāna*) (rispetto al detto nuovo continuo) in quanto che essa trasmette al nostro sé tutti i suoi caratteri particolari (*svaviśeṣa*), senza eccezione [79], nonostante i corpi siano separati. La separazione e non separazione proprie del continuo corporeo non influiscono sul continuo conoscitivo – come un cadavere penetrato dalla volontà d'uno yoghin. Nei riguardi d'uno yoghin che senza abbandonare il suo proprio corpo dà vita ad un corpo altrui, etc., le sue varie funzioni conoscitive [80] non svolgono forse l'ufficio di cause materiali?

[207*b*-209*a*] Perciò gli individui che formano il «continuo» del maestro – visto che l'elemento principale è costituito dal «continuo» conoscitivo e quello del sangue occupa solo un posto di secondaria importanza – hanno come fon-

78. Questo, secondo J, equivale a quanto i buddhisti chiamano col nome di *āśrayaparāvṛtti* o «rivoluzione del sostrato».

79. La causa materiale ha, come sua natura, quella di estendersi ed inerire all'effetto (J).

80. Nate dai sensi della vista, etc. (J).

damento l'un l'altro la conoscenza di Śiva. Stando così le cose, gli elementi principali che formano il gruppo del Maestro sono tre, cioè la causa principale, l'elemento cooperatore e quelli con-causati.

[209*b*-212] Il maestro, precisamente, è la causa, la moglie di questi la cooperatrice, in quanto che un Maestro privo di potenza è sprovvisto di ogni idoneità alla celebrazione del rito. Taluni maestri, dotati di una potenza di coscienza interiore, superna, posseggono tuttavia questa capacità, anche senza la detta potenza (esteriore), non altrimenti da uno yoghin, che (nelle apparizioni da lui provocate) [81] fa a meno di ogni elemento cooperatore. I fratelli son quelli che sono stati generati da uno stesso genitore. Coloro che son con essi connessi fanno anch'essi parte, indirettamente, della «famiglia del maestro». Questo «continuo», il quale è il principale, merita di essere adorato ed onorato in ogni occasione.

8.

LO SCOPO DEI RITI D'ADORAZIONE NEL GIORNO DELLA NASCITA, DELLA MORTE, ETC. DEL MAESTRO (*GURVĀDYANTADINĀDYARCĀPRAYOJANANIRŪPAṆAM*)

[213-216] Il giorno della nascita, dell'iniziazione e della morte dei maestri, è causa, rispettivamente, del corpo, etc., i quali sono mezzi di conoscenza. Tenuto per un mezzo di conoscenza è analogamente il giorno della propria nascita, il quale è la causa del corpo, etc., che è, a sua volta, la cagione delle relative fruizioni, della liberazione e via dicendo. Il giorno della nascita per eccellenza è poi il giorno in cui si è ricevuta l'iniziazione, etc., cioè la purificazione del nostro proprio sé, in quanto che in esso nasce il *continuum* conoscitivo. Il giorno della propria morte sarà poi, anch'esso, fonte, per gli altri, di riti occasionali, ché, allora, uno si riunisce con Śiva.

81. Un esercito schierato a battaglia, etc. (J).

9.
L'ESAME DELLA MORTE
(*MṚTEḤ PARĪKṢĀ*)

a) *Il primo apparire della vita, la morte e la disgregazione del corpo.*

[217-218*a*] Per incidenza, esporremo ora chiaramente qual è la natura della morte. Śiva, come si sa, è onnipervadente. Nonostante ciò egli entra volontariamente in uno stato di contrazione, da Lui stesso creato, e, in virtù del karma, i cui frutti sono molteplici, assume questo o quel corpo.

[218*b*-220*a*] Ma che cos'è questo assumere un corpo? Esso non è altro, io rispondo, se non il primo sorgere del respiro (*prāṇana*) [82] – respiro della coscienza, prima in stato di vuoto [83] – nel corpo racchiuso nella matrice. La sovrana facoltà di creare un corpo nella matrice appartiene soltanto a questo primo sorgere di respiro, non contratto (o limitato) [84]. E per questo si dice che il Signore è il fattore dei corpi, etc.

[220*b*-221] Questo respirare, limitatosi nei (vari soffi), circola d'indi in poi nella solida macchina del corpo, impulso (*preryamāṇa*) dalla coscienza, a modo del vento costretto in un mantice. Questa circolazione fa sì che il corpo racchiuso nella matrice si risvegli, a somiglianza di chi si riscuote da un sonno profondo.

[221-224*a*] Di mano in mano, quindi, questo respirare cresce, insieme col corpo, sempre più forte e, in virtù della necessità karmica, si sviluppa negli organi di senso, dovuti a questo, che nei canali (*nāḍī*), vuoti – i quali costituiscono il veicolo dei sensi –, il tocco della coscienza (*saṃvitsparśa*)

82. *Prāṇana* è il respiro o vita (*jīvana*) in tutta la sua indifferenziata potenzialità, non ancora differenziato nei vari « soffi » distinti, quali il *prāṇa*, *l'apāna*, etc. Vedi sopra VI, 11-15, ed il mio articolo, *Alcune Tecniche Yoga nelle Scuole Śaiva RSO*, XXXI, 1956, pp. 279 segg.

83. Vedi sopra, VI, 9-11.

84. Ossia, differenziato nei vari soffi.

è più intenso [85]. La (nuova creatura) quindi, cresciuta di corpo e di soffio vitale, – poco importa se nata o no da matrice [86] – comincia a fruire le varie esperienze, determinate dal suo karma.

[224*b*-227*a*] Tutto ciò è dichiarato dallo stesso Śiva, laddove, nel Gahvaratantra, dice, fra l'altro, che « a quel modo che, dopo fatta costruire una casa, il padrone la occupa, così, dopo fabbricato il corpo fa pure il Signore che in esso s'incorpora (*dehī*). Questi, quando privo di attività, etc., ed orbato di qualità, si manifesta in guisa di una specie di vibrazione (*sphuraṇa*) e viene tecnicamente chiamato " dispogliato " (*niṣkala*); e quando invece è dotato di organi di senso, etc., pienamente evidenti (*sphuṭa*), è chiamato " inviluppato " (*sakala*). Tutto ciò può essere letto particolareggiatamente nel Gahvaratantra.

[227*b*-228*a*] Esauritesi infine le azioni (che hanno determinato la nascita), e corrottasi la macchina del corpo, si disgrega (*vighaṭate*) di conseguenza anche la macchina del respiro, sì che il corpo diventa come un pezzo di stucco.

[228*b*-230*a*] I movimenti di contrazione e distrazione nelle ruote dei canali (*nāḍīcakra*) funzionano all'inverso. Il difetto o l'eccesso dell'aria, della flemma e della bile provocano rottura, disseccamento, ammollimento [87]. Quello che gli intendenti chiamano « disgregazione » si riduce, in realtà, a queste cause corruttrici della costituzione primitiva.

[230*b*-232*a*] Disgregatasi questa macchina, la coscienza riprende la forma di un respirare ed entra in un altro corpo – nato o no da matrice – determinato da un dato karma. Ed ecco che questo corpo si risveglia, come chi si scuote da sonno profondo, e, a simiglianza del precedente, ha o meno varie esperienze e infine muore.

85. In altre parole, si trovano in immediato contatto colla coscienza.

86. Le quattro classi in cui sono divise le creature sono quelle dei vivipari, degli ovipari, degli esseri che si generano dal vapore caldo (vermi e insetti) e di quelli che germogliano da un seme. Vedi, per es., *Manusmṛti*, I, 43-46.

87. Vedi sulle forme e funzioni dei *dhātu* nell'organismo e la dottrina classica dell'Ayurveda, S. Dasgupta, *HIPh*, II, cap. XIII, *passim*; J. Filliozat in *L'Inde Classique*, II, Paris-Hanoi 1953, pp. 152 segg.

[232*b*-236*a*] Questi (momenti di) emissione, mansione e riassorbimento si verificano in forza del karma, e, in conseguenza, sono dipendenti dal vario configurarsi della necessità, del tempo [88], etc. La grazia divina (*anugraha*), che consiste nell'intuizione (*jñapti*) del nostro proprio essere nella sua pienezza, non può tuttavia dipendere dalla necessità carmica, etc. Visto infatti che la necessità, il tempo, il karma, etc., dipendono dallo stato di contrazione, non possono svolgere funzione alcuna nei riguardi della grazia, che consiste proprio nell'abbandono della contrazione. La grazia, per parte sua, si divide in forte e graduale. Ma tutto questo è già stato diffusamente spiegato in precedenza né v'è dunque ragione di tornarci sopra [89].

[236*b*-237*a*] Perciò, colui il cui stato di contrazione è bruciato dall'iniziazione (*dīkṣā*) e dalla conoscenza di Śiva, diventa, disgregatosi il corpo, Śiva, né s'incarna più in altri corpi.

b) *La sorte di coloro che muoiono in luoghi sacri* (āyatana). *I non iniziati. La «comunanza di mondo»* (sālokya) [90].

[237*b*-248*a*] Alcuni muoiono nella dimora (*gṛha*) di entità quali sono, per esempio, i liṅga autogeni (*svayambhū*) e quelli costruiti da asceti [91], veggenti, o uomini (in possesso di vera conoscenza) – entità discese, per volere di Śiva, da princìpi

88. I cosiddetti *kañcuka* o corazze. Vedi sopra, IX, 167*b*-204.

89. Vedi sopra, XIII, *passim*.

90. Secondo una concezione comune i godimenti celesti sono di quattro specie, *sālokya*, *sāmīpya*, *sārūpya* e *sāyujya*. *Sālokya*, «comunità di mondo» è la residenza nel cielo, insieme alla divinità; *sāmīpya*, «contiguità» è uno stato di continua residenza presso Dio; *sārūpya*, «conformità» è lo stato proprio degli attendenti della divinità, che hanno aspetto esteriore simile alla divinità stessa; *sāyujya*, «unione» è l'entrata dell'anima individua nel corpo stesso del Dio, l'unione completa con Lui. Vedi su questi quattro gradi, Dasgupta, *op. cit.*, IV, 318. Secondo il Siddhānta, i mezzi corrispondenti a questi quattro stati sono rispettivamente *caryā*, *kriyā*, *yoga* e *jñāna* (vedi C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, Lund, 1956, p. 137). Di tali quattro gradi si fa cenno anche nel *Śivapurāṇa*, IV, 41. Il terzo grado, *sārūpya*, è qui omesso da Abhinavagupta. Quanto ai pellegrinaggi ai luoghi santi (*tīrthayātra*) il suicidio rituale in essi, etc., è essenziale l'eccellente studio di P. V. Kane, *HDh*, IV, pp. 553-825.

91. Il termine «asceti» (*muni*) sembra qui essere sinonimo di «maestri» (*ācārya*), cfr. sotto, st. 252.

(superiori). Costoro, raggiunto il mondo proprio a ciascuna di esse, ed iniziati dal Signore di esso, si identificano con Śiva, senza più rinascere, dopo essere discesi o non discesi in un corpo mortale. Gli Autogeni, a questo proposito, sono di due specie, nel senso che mentre alcuni di essi sono unicamente dediti a favorire (*anugraha*) (le creature), altri frequentano i luoghi loro attribuiti per assolvere particolari còmpiti [92]. Gli uomini che muoiono nelle dimore di coloro cui (Śiva) ha soltanto ordinato di favorire (gli altri), partecipano chiaramente del loro favore, senza reincarnarsi in altro corpo mortale. Gli Autogeni che assolvono determinati còmpiti non si spostano punto dai luoghi loro devoluti – tali, per esempio, Gaurī, immersa in pratiche ascetiche nelle caverne Kashmire, e sempre ivi, a Dhyānoḍḍāra [93], Viṣṇu, che, nella sua incarnazione di leone (Narahari) si slancia minaccioso contro i demoni che vogliono portar via la Vitastā; Viṣṇu a Sāligrāma [94], o anche Śiva contro (i demoni) che mangiano del suo, Nara e Nārāyaṇa immersi in pratiche ascetiche a Badarī [95], etc. Tutte queste divinità, occupate ad assolvere i loro còmpiti, somministrano in breve tempo, quando propiziate, i vari frutti convenienti alla loro natura. Coloro che muoiono nella dimora (*dhāman*) di queste divinità così occupate discendono, dopo aver avuto le (convenienti) esperienze, in altri corpi mortali, e, così discesi, sono incarnazioni parziali di questa o quella natura divina. Connaturati con essa, grazie all'iniziazione, alla conoscenza e alle regole disciplinari, etc., si identificano gradatamente con Śiva. Le piante e gli animali che muoiono nella sfera di queste due specie di divinità, si reincarnano in vario modo nei mondi da esse amministrati, secondo le loro impressioni carmiche.

92. Nel *Janmamaraṇavicāra* di BHAṬṬA VĀMADEVA (*KSTS*, n. XIX) – una tarda compilazione kashmira- le stanze 237*b*-240*a* non sono attribuite al *TA* – pure da Vāmadeva ben conosciuto e frequentemente citato - ma ad una altrimenti sconosciuta *Amṛteśaśikhā*.

93. Vedi su questa località la *Rājataraṅginī*, VIII, 1431, 1508, 1510. Secondo M. A. Stein, essa si trovava nella parte orientale della Valle (*RT*, VIII, 1431, nota).

94. Un luogo sacro presso le sorgenti della Gaṇḍakī.

95. Un luogo sacro sul Gandhamādana, dov'era l'eremitaggio di Nara e Nārāyaṇa.

[248*b*-249*a*] Quest'identità di mondo spetta anche agli uomini ordinari, non iniziati, come quelli che son privi di discriminazione (*viveka*). Questa privazione si deve a due ragioni: al non esserci fra i detti uomini (e gli animali) sensibile differenza e all'essere essi immersi (come le piante) in uno stato di incoscienza (*mauḍhya*) [96].

[249*b*-250*a*] Le piante, etc., si reincarnano come piante o come entità superiori. Esse non possono raggiungere lo stato di Rudra direttamente, bensì gradualmente soltanto.

[250*b*-254*a*] Ché, com'è detto nelle Scritture: «In un luogo pieno d'alberi d'ogni sorta, frequentato da cigni e da anatre...» [97]. Dico quindi, secondo il Sarvajñānatantra, etc., quant'è, circa i vari princìpi (*pura*) il suolo (su cui si estende l'azione del liṅga): cento palmi per il liṅga alzato dal maestro, mille per quello autogeno, cinquecento per quello fondato da un Veggente (*ṛṣi*), mille per quello stabilito da chi possiede la conoscenza della realtà (*tattvavit*). Quando un liṅga è alzato da un maestro che non possiede la conoscenza della realtà è d'uopo celebrare una nuova cerimonia di consacrazione (*punarvidhi*), se non si vuole incorrere in una macchia che inquinerebbe lui e noi al tempo stesso.

[254*b*-256*a*] «Io sono una cosa, colui un'altra e Śiva un'altra ancora». Chi pensa così non può liberare altri né è liberato egli stesso, ché tutto in realtà è costituito dal Sé. Soltanto quindi i liṅga innalzati da chi possiede la conoscenza della realtà debbono essere scelti come luogo sacro da chi vuole ottenere esperienze o liberazione.

[256*b*-259*a*] Ché, com'è detto nella Ratnamālā, «accertato che sia il momento fatale, colui che desidera la liberazione non deve aver paura, ma abbandoni pure il suo corpo senza timore alcuno [98]; oppure egli può o Beata, ingannare (e vincere) il tempo stabilendosi in luoghi di pellegri-

96. In altre parole, a causa della prevalenza dell'elemento *rajaḥ* (come negli animali) e dell'elemento *tamaḥ* (come nelle piante).

97. Ignoro la fonte di questo verso.

98. Giovandosi di particolari esercizi yoghici. Questa morte volontaria è chiamata tecnicamente *utkrānti*. Vedi sopra, XIV, 32*b* segg.

naggio e siti sacri [99]. Questo è quanto debbono fare quanti non sono yoghin: ma lo yoghin lo inganni (e vinca) attraverso lo yoga [100]. Colui infine che non è capace neppure di tale inganno, scelga, come residenza, un luogo sacro, e, in virtù di questa scelta, il suo inganno avrà parimenti successo».

[259*b*-260] Coloro, dunque che hanno dedicato i loro esercizi ai vari princìpi come la terra, etc., conseguono soltanto i vari poteri (*siddhi*) (con essi collegati). La frequentazione dei luoghi sacri serve invece alla liberazione. Quanto deve fare colui che possiede la conoscenza della realtà sarà esposto più avanti. Ciò che è stato detto concerne la condotta delle persone ordinarie.

c) *Gli iniziati. La «prossimità»* (sāmīpya).

[261*b*-264*a*] Coloro che sono stati iniziati a questo o a quel principio, raggiungono uno stato di prossimità (*sāmīpya*) col Signore che a esso presiede – grazie a questo, che (le loro impressioni mentali) sono ad esso affini. «(Il Maestro) – leggiamo nel Mālinīvijaya – deve congiungere (il discepolo a quel principio) su cui insistono, per naturale affinità, le sue impressioni mentali». Fargli conseguire un superiore stato di purezza, sarà cura dei Signori di esso principio. Ed il medesimo è dichiarato anche altrove, nello Svayambhūtantra, laddove si dice, tra l'altro, che «Il discepolo unito (dal maestro) alla fruizione che desidera e non altre consegue, grazie alla potenza dei mantra, i frutti desiderati» [101].

d) *Coloro che sono insieme iniziati e forniti di conoscenza. L'unità* (sāyujya).

[264*b*-267*a*] Coloro che, più elevati dei precedenti, (sono stati iniziati nonché a questo o a quel principio, ma) ne hanno conoscenza e ne osservano i mantra, le regole disciplinari, etc., entrano, dopo morti, in uno stato di unità

99. Colui che non è capace di eseguire la *utkrānti* anzidetta (spiega J), può prendere rifugio in luoghi sacri, etc., ed ivi lasciarsi morire d'inedia.

100. Attraverso l'anzidetta *utkrānti*.

101. Queste due citazioni ricorrono anche sopra, XV, 2*b*-4, q. v.

(*sāyujya*) con Rudra. Nonostante tale stato di unione, questo manifestarsi (*avatāra*) come Rudra non è uguale per tutti, ma varia secondo che variano le impressioni mentali di essi. (Ciò in cui essi si convertono non è Rudra nella sua totalità ma) una parte di Rudra [102]. Ché, come s'ode sovente dire nei *Purāṇa*, nel *Siddhānta* [103], etc., « sebbene essi si manifestino ugualmente come Rudra, karma ed esperienze sono tuttavia vari ».

[267*b*-269*a*] La natura propria di una cosa qualsiasi, costituita di molteplici potenze, non è un'entità a sé stante, diversa da esse potenze, ché, altrimenti, potrebbe sussistere anche senza il detto insieme di potenze. (Questo principio universale fa intendere) perché di Rudra, il quale è un insieme di potenze, si manifesti (in ciascuno di essi) soltanto una parte: la parte capace di mandare ad effetto le operazioni convenienti (ai loro vari karma).

e) *Vari generi di iniziati, etc.*

[269*b*-272] Taluni, iniziati a princìpi inferiori e ad essi dediti, muoiono nella sfera di princìpi superiori. Costoro risiedono sì nei principi inferiori, ma automaticamente hanno esperienze superiori (a quelli che sono morti nei detti princípi inferiori). Coloro invece che, (sebbene iniziati a princìpi inferiori), nondimeno non dedicano ad essi tutte le loro attenzioni, raggiungono (dopo morti) princìpi superiori. Altri ancora, iniziati a princìpi superiori muoiono indipendentemente da ogni scelta cosciente, nella sfera dei princìpi inferiori. Costoro, ciò nonostante, godono pur sempre le esperienze convenienti alla loro iniziazione. Il fatto che essi – i quali sono stati sempre devoti alla forma d'iniziazione ricevuta – siano morti in sfere inferiori, non si deve infatti ad una loro scelta consapevole, inspirata da scritture, bensì solo a condiscendenza all'uso comune.

102. Essi, in altre parole, sono uniti con quella parte, *aṃśa* (cioè epifania, incarnazione parziale) di Rudra, che è conveniente alle loro impressioni carmiche.

103. Le scuole scivaite dualistiche.

[273] L'insegnamento di Parameśvara si riduce dunque a questo, che gli uomini non iniziati (che muoiono in questa o quella sfera) godono della comunanza di mondo, gli iniziati della prossimità e gli altri dell'unità.

[274-275] Coloro che, sebbene seguaci di scuole superiori, non sono ad esse dediti, e, presi dal dubbio, si rifugiano, (in punto di morte) in luoghi sacri, non ricavano frutto alcuno (da questa loro elezione). Lo stesso Parameśvara si è infatti diffuso a dire, accennando ad essi, che vana cosa sono per loro l'iniziazione, la conoscenza ed il luogo del pellegrinaggio.

[276] Se coloro che non sono stati reputati idonei, (finché in vita, di ricevere l'iniziazione, etc.) si rifugiano in punto di morte in un luogo sacro a Śiva, pieni di confidenza in esso, (ricaveranno da questa devozione) frutto adeguato.

[277-278] I luoghi sacri, quali fiumi, monti, laghi, etc., non sono i più indicati in punto di morte. Coloro che muoiono in essi sono destinati all'esperienze celesti. Coloro, infine, che, nonostante in possesso di conoscenza e di discriminazione, mostrano di essere, in punto di morte, pieni di zelo per luoghi sacri di genere inferiore, son da ritenere oscurati.

[279-280] La colpa da cui sono inquinati a causa della detta offesa alla conoscenza, si estingue di grado in grado attraverso l'iniziazione, etc., conferita loro dai signori dei princìpi. Coloro invece che, pur praticandoli, disapprovano dentro di sé l'iniziazione, i luoghi sacri, e la conoscenza, son destinati ad andare, senza eccezione, nei luoghi infernali.

[281-286] Questo interiore difetto di confidenza nella conoscenza, nei luoghi sacri, nell'iniziazione, etc., può essere riconosciuto attraverso i loro atti e parole, i quali sono di due specie. Quelli di essi che sorgono soltanto quando uno è ammalato, generati da uno squilibrio degli elementi costitutivi, e non sarebbero verosimilmente mai sorti senza malattia, sono una semplice esperienza, (moralmente indifferente). Anche se uno squilibrio degli elementi può risvegliare a tratti impressioni connesse con la vita ordinaria, queste sono tuttavia bruciate dal fuoco della conoscenza e non hanno modo di metter radici. Le impressioni spirituali, invece, che, nella persona comune, di regola non si mani-

festano mai quand'è in buona salute, son dovute, quando si manifestano nella malattia, a una caduta di potenza. La causa di ciò sta nel fatto che, come dice Patañjali, mentre d'impressioni materiali siamo impregnati da tempo immemorabile, alle impressioni spirituali, a causa dell'esserci della trasmigrazione, non siamo mai stati assuefatti [104]. E questo è il motivo per cui si ritiene che esse siano dovute ad una caduta di potenza.

[287-288] La reciproca, che cioè le impressioni materiali siano dovute ad un'oscurazione, è errata. Tali atti e parole, in verità, possono essere sì stravolti e manifestamente opposti alla conoscenza, all'iniziazione, ai maestri, etc., ma, eccitati da uno squilibrio degli elementi e non prodotti da una vera convinzione, son simili alle azioni compiute da chi dorma o sia ebro, e, in ogni modo, non mettono radici nel cuore.

[289] La ragione per cui anche uno «svegliato», vede talvolta, dotato com'è di corpo, immagini di demoni, spiriti, serpenti, etc., – immagini che sono esperienze, suscitate dal karma – non è altro che questa.

[290-291] Ciò non significa però che egli non sia un liberato. La morte, infatti, non è che un'esperienza, come la nascita e come il periodo stesso della nostra vita (*sthiti*). (Come tutte le esperienze) la morte, perció, secondo che caratterizzata da sensazioni di piacere o dolore, è duplice. A quel modo quindi che, in chi ha avuto il risveglio, le varie sensazioni di piacere e dolore che egli ha mentre vive, non contrastano col suo stato di liberato – così, dico, accade anche nella sua morte.

f) *Gli yoghin possono sottrarsi all'esperienza della morte.*

[292-293] Coloro invece che sono yoghin, poco importa quale sia il principio su cui, dopo meditatolo, applichino il pensiero – tale principio essi raggiungono, senza timore alcuno. Tale è l'opinione dello Svacchandatantra, laddove è

104. *Patañjali, YS*, IV, 27: «A intermittenze, compaiono altre nozioni suscitate da impulsi carmici» (trad. C. Pensa, Torino, 1962).

detto « coloro che muoiono concentrati sull'odore » [105]. Questo e non altro è il frutto delle concentrazioni secondo il *Mālinīvijaya* [106].

[294-295] Coloro che abbandonano il corpo attraverso le concentrazioni, non sono soggetti all'esperienza della morte – non altrimenti da chi entra in un corpo altrui. Quest'esperienza della morte – che in costoro non esiste – è costituita da un'offesa dei punti vitali, dall'offuscamento dei sensi e da una totale tenebra mentale.

[296-298] Lo yoghin infatti è benissimo in grado di compiere quello sforzo mentale per cui il suo io si radica nel corpo altrui col conseguente trapasso della sua mente e dell'insieme dei soffi vitali che dipendono da essa – sì che infine l'insieme degli organi di senso si risvegliano nell'altro corpo. Le funzioni dei sensi seguono infatti la mente – a quel modo che quando il re delle api si alza a volo, le api gli volano dietro e quando si ferma esse pure si fermano [107].

[299-302] Per lo yoghin, quindi, che così trasmigra in un altro corpo, non si ha, nell'intervallo, confusione dei sensi: ve n'ha bensì una leggera (*sūkṣam*), come in questo stesso nostro corpo [108]. Non sono soggetti a stati di incoscienza – così come non lo sono gli yoghin che trasmigrano in corpi altrui – neppure gli yoghin che trasmigrano nei diversi princìpi. Questi yoghin sono di due specie, ossia ordinari ed iniziati. I primi si identificano con Śiva gradatamente; gli altri in séguito a tale sola esperienza. Le iniziazioni che debbono ricevere questi yoghin sono di varie sorti – e come tali somministrano vari frutti – secondo la specie di congiunzione (*yojanikā*), che può essere più o meno elevata.

105. *SvT*, X, 787.

106. Nei capp. XII e segg.

107. Sull'arte di entrare in un corpo altrui, vedi M. ELIADE, *op. cit.*, nota IV, 3 (p. 380) e J. BACOT, *Vie de Marpa*, p. 70. Nel tantrismo buddistico, Marpa fu l'ultimo a praticare questa tecnica, che, dopo di lui, si perse.

108. In questo passaggio da un corpo all'altro può verificarsi una leggera forma di stordimento (confusione dei sensi), come talvolta accade in questo stesso nostro corpo, quando una sua parte vitale sia stata colpita, etc.

g) *La Morte di chi possiede la conoscenza* (jñānin).

[303-306] Quelli che possiedono la conoscenza si dividono in due categorie, secondo che questa conoscenza sia stabile o instabile.

a) Coloro la cui conoscenza è instabile si identificano con Śiva alla fine del corpo. Il conoscere di essi non è infatti ben evidente – perché unito con altre rappresentazioni mentali – né, d'altro lato, è però sopraffatto e come sradicato da esse. Questo fa sì che tali rappresentazioni mentali, le quali si manifestano per trascuraggine finché il corpo sussiste, cessano necessariamente di esistere, quando il corpo vien meno: e, in luogo di esse, si sveglia il supremo conoscere, che sebbene già si manifestasse a intervalli durante lo stesso svolgersi delle impressioni e rappresentazioni attinenti alla vita ordinaria, non distrutto da esse, tuttavia, adesso, scomparso il corpo che gli era di ostacolo, risplende in tutta la sua pienezza.

[307-309] *b*) Coloro invece che posseggono una conoscenza ben esercitata sono i cosiddetti liberati viventi, i quali sono in ogni tempo in identità con Śiva. La loro morte non richiede discussione alcuna. Nessuna discussione infatti ha ragione di essere nei loro riguardi, neppure quando stanno in questo mondo, poco importa se soggetti a sentimenti di piacere, di dolore o a offuscamento. Il medesimo accade durante la loro morte. Ciò è stato espressamente detto da Parameśvara nel Ratnamālātantra; ed il medesimo da Patañjali-Śeṣa [109], che sopporta il peso dell'universo.

h) *Commento e giustificazione di due stanze rispettivamente tratte dal Ratnamālātantra e dalle Ādhārakārikā, st. 81.*

[310] « *In mezzo a una strada, fra sterco ed orina, in casa d'un fuori-casta, in vilissimo luogo, in cimitero, raccolto o non raccolto in suo pensiero, chi ha il conoscere trova liberazione, anche alla fine* ».

109. Patañjali è solitamente considerato come un'incarnazione del serpente Śeṣa.

[311] La parola «anche» sta a significare che colui di cui si parla è un liberato vivente [110]; e l'espressione «raccolto o non raccolto...» l'esserci di tale modo di esistere (qualsiasi cosa uno pensi o faccia).

[312] «*Colui che, liberatosi contemporaneamente all'acquisto della conoscenza, abbandoni il corpo in un luogo santo o in casa di gente vilissima, anche se fuor di coscienza* [111], *raggiunge perfetta emancipazione* [112], *senza dolore*» [113].

[313-315] In questa stanza delle *Anantakārikā* Patañjali dichiara come il vincolo carmico, buono o cattivo, che si potrebbe supporre esistere anche per costui, in realtà non esista. L'espressione «anche se» è indicatrice di possibilità – di possibilità, cioè, che la coscienza non sia offesa. Nella morte tuttavia, uno è sempre fuor di coscienza né d'altro lato l'esistenza o meno di essa prima della morte è qui di momento alcuno. Il congiuntivo sta anch'esso a indicare la possibilità: «ciò invero è possibile...». La parola «contemporaneamente» insegna che la causa della liberazione non è la morte.

[316] La parola «emancipazione» è fonte d'incertezza (e la discuteremo fra poco). L'espressione «senza dolore» sta a indicare che anche il corpo il quale era fonte di diversificazione, è ora distrutto.

[317-320*a*] Per il liberato vivente, indubbiamente, il collegamento col suo proprio corpo, non è più vincolante di quello con corpi altrui né fa per lui – indiviso da Śiva, onniforme e informe a un tempo stesso – differenza alcuna l'essere dotato o privo di corpo. Nonostante ciò, visto che,

110. L'implicazione, in altre parole, è che «colui che ha la conoscenza non soltanto ottiene la liberazione alla fine, ma anche mentre è in vita» (J., p. 123).

111. Lett.: «privo di memoria, ricordo» (*naṣṭasmṛtiḥ*).

112. Lett. «isolamento» (*kaivalya*). Cfr. il *Jīvanmuktiviveka*, ed. cit. p. 42, *kevalasyātmano bhāvaḥ kaivalyam dehādirahitatā*. Nel *Paramārthasāra* l'espressione *kaivalyaṃ yāti* è commentata *kalevaraparikṣayāt pradhānādikāryakāraṇavargebhyo' nyāṃ cidānandaikaghanāṃ turyātītarūpāṃ kevalatām yāti*.

113. Questa stanza delle *Ādhārakārikā* (83) è citata anche nel *Jīvanmuktiviveka*, p. 46. Vedine anche il commento di Abhinavagupta stesso nel suo *Paramārthasāra*.

sussistendo il corpo, si teme pur sempre il nascere di impressioni con esso connesse, si dice adesso che egli ha raggiunto l'emancipazione. La spiegazione di quest'espressione può, parimenti, essere vista in questo, che, ossia, per essere egli percepito da altri soggetti conoscenti (come uno di loro), non era da essi ritenuto differente: per cui solo adesso è chiamato un « liberato ».

[320*b*-324*a*] Ché, come è detto anche nel Triśirobhairavatantra: « Il soggetto agente, qualunque azione egli compia, nella misura che è dissolto (*līna*) nell'interno di questa conoscenza, trascendente le percezioni dovute ai mezzi di conoscenza, esente da ogni male, spoglia di sole e di luna, orbata di ciò che repelle e non repelle, onninamente stante a guisa di asse mediano – colui, dico, è privo di macchia. Il corpo materiale è il vaso, il sé è l'etere. A quel modo che, distrutto il vaso, non è però distrutto l'etere – così, dico, accade del sé, identico a Śiva. Colui che ha conoscenza e libertà, può distendersi su tutte le cose: di esso non v'è essere né non essere, né configurazione, né immaginazione ».

i) *Commento e giustificazione delle stanze VIII, 6, 7 e XIV, 14, 15 della* Bhagavadgītā.

[324*b*] Questo è appunto il concetto che il Maestro ha voluto esprimere nei suoi canti.

[325-326*a*] « Qualechessia lo stato cui uno pensa quando alla fine abbandona il corpo, questo stato uno raggiunge, o figlio di Kunti, sempre pervaso dal pensiero di esso. Perciò in ogni tempo pensa a me e combatti! ».

[326*b*-327*a*] Chi si dissolve, prevalendo il costituente albedine, va allora verso l'alto; e chi si dissolve (prevalendo) la rubedine e la nigredine nasce rispettivamente fra coloro che sono attaccati all'azione o nelle matrici d'esseri insenzienti [114].

[327*b*-332*a*] A questo proposito, ciò che è l'oscurarsi dei sensi, il contrario funzionare dello sforzo respiratorio, etc.,

114. Parafrasi di *BhG*, XIV, 14-15.

non è altro che l'esperienza corporea della morte e non l'abbandono del corpo. Quell'istante unico, senza compagno, ultimo, costituito d'indifferenziato respirare, dopo il quale questo corpo nostro si fa come pezzo di legno o di stucco – questa e non altra è quella più che minima particella di tempo in cui si verifica l'abbandono del corpo e da esso ci separa, spoglia, in conseguenza, dalle varie sensazioni di piacere, dolore e via dicendo connesse col corpo [115]. Orbene, ciò che durante questa minima particella temporale uno pensa (*smarati*) grazie al risveglio di impressioni precedenti – risveglio che può essere causato o da forza di destino o da continuo esercizio, o da un avvento di potenza o da altro ancora – tale aspetto dell'essere egli raggiunge. Questo può essere caratterizzato da piacere, dolore ed offuscamento, privo di essi o essenziato, infine, di beatitudine.

[332*b*] Perché lo raggiunge? Ma perché esso e non altro è ciò che egli pensa in cuor suo.

[333-334*a*] La prima cosa che si manifesta come diversa dalla coscienza è il nostro corpo – in virtù di una occupazione della coscienza [116]. Lo stato di dissoluzione connesso cogli elementi albedine, rubedine e nigredine, di cui abbiamo parlato, si riduce a questa primiera occupazione della coscienza, caratterizzata da questo, che il corpo si manifesta in identità colla coscienza.

[334*b*-338*a*] La coscienza occupa i vari aspetti del conoscibile dopo occupato il corpo, creato prima di essi. Questa, in breve, la ragione per cui il corpo è sì un semplice oggetto

115. Secondo, cioè, dice J, si tratti di una persona ordinaria, di uno la cui conoscenza non è ben esercitata (*asvabhyasta*) o di uno la cui conoscenza è ben esercitata (*svabhyasta*).

116. Le stanze 333-338*a* sono alquanto difficili. Apparentemente, Abhinavagupta spiega qui come mai il pensiero che si verifica in punto di morte (determinato, a sua volta, da quanto si è fatto e pensato in vita) determini un nuovo corpo. Come mai proprio un corpo e non un altro qualsiasi aspetto del conoscibile? La spiegazione di questo è veduta da Abhinavagupta nel fatto che il corpo gode di una posizione di priorità rispetto agli altri aspetti del conoscibile (333), nel senso che è, per natura sua, la prima cosa che la coscienza « occupa » (*adhiṣṭhā*), in cui, cioè, si determini (334). Ordinariamente, il corpo, a differenza da tutte le altre cose, è sentito come identico alla coscienza (336). Lo stato di dissoluzione (la morte) si riduce ad una nuova « occupazione » d'un corpo da parte della coscienza (334).

di occupazione da parte della coscienza, ma è tuttavia differente da un pezzo di stucco – per il fatto, dico, di essere il primo di tutte le cose occupate. Questo manifestarsi in identità colla coscienza sussiste sì, in realtà, per tutte le cose conoscibili, ma si sottrae alla percezione. Percepibile, per la ragione anzidetta, è esso solo nel corpo, permanentemente e senza eccezione. Questa manifestazione in identità si deve a questo, che la forma di memoria – variegata dalle impressioni prodotte dalle precedenti percezioni – che sorge in punto di morte, ha come oggetto, appunto il corpo [117].

[338*b*-340*a*] Quanto ha detto il Maestro Kallaṭa, appartenente alla nostra stessa linea spirituale, che, cioè, nonostante il corpo e gli altri aspetti del conoscibile siano sullo stesso piano, ciò che li differenzia è la forza del soffio vitale, si fa, alla luce di questo ragionamento, del tutto logico. Ché, altrimenti, ci si potrebbe domandare perché mai il soffio vitale, il quale sta anch'esso sullo stesso piano del corpo, dovrebbe avere, lui solo, questo privilegio [118].

[340*b*-341*a*] Questa realtà ci è (implicitamente) dimostrata nella stanza dal participio del verbo pensare [119]. Ciò infatti che vien pensato prima di tutto è chiaramente il corpo, il quale, fra le cose occupate dalla coscienza è, come si è visto, la prima.

[341*b*-342*a*] Quest'ultimo atto di pensiero, da cui procede la determinazione del nuovo corpo, non è perciò [120] conoscibile alle persone ordinarie.

[342*b*-346*a*] Il ricordarsi, (presso alla morte), di parenti, amanti, figli, bevande, etc., non è chiaramente connesso col nuovo corpo – per la semplice ragione che non è l'ultimo

117. Tale l'interpretazione di J: cfr. sotto, 341*a*-341*b*.

118. Questo privilegio compete ai soffi vitali, perché secondo Kallaṭa, sono « occupati » dalla coscienza prima delle altre cose. Abhinavagupta si riferisce qui a tre *sūtra* di un'opera perduta di Kallaṭa, i *Śaktisūtra* a) *dehanīlādīnām sarvaśarīragrahaṇam;* b) *prāṇākhyanimittadārḍhyam;* c) *prāk saṃvit prāṇe pariṇatā.*

119. Vedi sopra, st. 325-326*a*.

120. Per il fatto (spiega J) che questa minima particella temporale segue immediatamente quella che è la morte apparente del corpo. Vedi sotto, p. 119.

momento. In certuni tuttavia può accadere che, mentre sono ancora in vita, si manifesti una chiara percezione concordante colle impressioni che si risveglieranno alla fine del corpo. Un esempio di ciò lo offre il *Purāṇa* [121] laddove si racconta di un cotale asceta, che tutto pervaso d'affetto per una piccola gazzella, si trasformò in gazzella. In questo caso, la causa della nascita successiva non è la detta percezione che è puramente accidentale, bensì l'impressione risvegliantesi in punto di morte [122].

[346*b*-349*a*] «Ma (dirà qui alcuno) perché si dice che egli pensa proprio questo e non altro?» [123]. La ragione di ciò, noi rispondiamo, sta nel fatto che egli è sempre stato pervaso dal pensiero di esso. L'espressione «di esso (stato)» implica questo, che egli pensa, «così sono, così sarò». Quanto si medita («si vuol realizzare») è infatti l'essere di una cosa che ancora non è e non quello d'una cosa già esistente. La meditazione (realizzazione) consiste infatti nel rendere gradatamente evidenti cose che al principio non erano tali [124]. Di una cosa già chiara e evidente si ha percezione diretta, e, chiaramente, non meditazione (realizzazione).

[349*b*-352*a*] Sebbene un neonato, un animale, un verme o un albero siano insenzienti, non furono tuttavia tali in nascite precedenti, nelle quali furono certamente coscienti e capaci di «realizzazione». Questa «realizzazione» è appunto quello che, alla fine di questo loro corpo insenziente, attraverso un ricordare, dovuto al risvegliarsi di impressioni latenti, somministra loro, come frutto, questo o quel corpo. Nonostante siano separate da (nascite), luogo e (tempo), le impressioni latenti sono, infatti – come è stato detto [125] – immediatamente contigue; e tra esse e i ricordi v'è un rapporto d'identità.

121. Nel *Viṣṇupurana*, etc. (J).
122. Vedi sotto, 349*b*-352*a*.
123. Vedi sopra, st. 332*b*.
124. Sulla *bhāvanā* vedi sopra, IV, 14 e nota.
125. *Yogasūtra*, 4, 8.

j) *Potere della meditazione* (bhāvanā), (*realizzazione*). *Realtà dei soggetti conoscenti veduti in stato di sogno.*

[352*b*-353*a*] E quindi, stante che l'esperienza (*anubhava*) segue nel suo affermarsi (la meditazione, *bhāvanā*), che cosa vieta che lo stato futuro di una cosa (*bhaviṣyattā*), anche inevidente, generi, meditato (*bhāvyamāna*), un altro corpo, adeguato al (suo proprio) *continuum*?

[353*b*-358*a*] Questo corpo siffatto si manifesta in un altro piano [126], insieme coi suoi parenti, figli, amici e via dicendo così come accade in un sogno, in virtù delle impressioni latenti. « Ma (dirà qui alcuno) il contenuto del sogno non è percepito dai vari soggetti – figli, parenti, etc. – (che nel sogno appariscono) così com'è percepito dal sognatore». Ma chi (io rispondo), chi ha detto che il sognatore ed egli soltanto vede che il contenuto del suo sogno è percepito da altri? L'affermazione che i vari soggetti veduti nel sogno e palesatisi attraverso i loro vari atti e parole non esistono non è confortata da alcun mezzo di conoscenza. Quando vediamo nel sogno gli stessi soggetti che vediamo nello stato di veglia, l'idea che essi sono una falsa immagine si deve soltanto alle parole di questi ultimi. Che mezzo, di grazia, ho io di accertare che i soggetti da me veduti in sogno sono inesistenti, non sanno dolore, non mi vedono?

[358*b*-360*a*] Per il fatto, invero, che tutti i ragionamenti si basano ultimamente sulla nostra propria coscienza, anche l'esistenza di questi altri soggetti si basa sulla coscienza e non sul conoscibile. L'esistenza di un vaso, etc., si basa sulla coscienza e non sul vaso stesso come conoscibile: parimenti l'esistenza dei detti soggetti si basa sulla coscienza e non su essi stessi come conoscibile.

k) *Riassunto e conclusione.*

[360*b*-361*a*] Questo è dunque stabilito, che, cioè, tutto quello che è stato « realizzato » (in vita) si risveglia alla fine

126. Lett.: « nell'altro mondo » (*pare loke*).

del corpo; ché se non fosse così il risveglio (delle dette impressioni mentali) sarebbe privo di ogni principio direttivo.

[361*b*-362] Infatti quanto è stato detto, che, cioè, la creatura purificata, nell'ultimo istante, dalla recitazione della Brahmavidyā si libera – questo, dico, accade soltanto in forza dell'intensità delle impressioni mentali precedenti [127].

[362*b*-363] Il vero senso di queste stanze è stato dunque esposto nella sua essenza – attraverso (l'analisi delle) due particelle [128], la parola fine, il verbo ricordare usato al participio, l'ultimo quarto della stanza, tutta la stanza nel suo insieme, la mezza stanza susseguente, e la parola « dissolto ».

[364-366*a*] Coloro che vogliono spiegare queste stanze a prescindere da quanto è stato detto, perdono inutilmente il loro tempo. Tutto quello che essi dicono, intercangiando il pronome relativo e dimostrativo, mutando la lezione, sostenendo che le due particelle non son collocate al posto giusto e interpretando il verbo abbandonare come un locativo [129] – tutto questo non è d'utilità alcuna alla presente discussione, e, come tale, non lo esponiamo qui particolareggiatamente. L'esposizione di questi falsi argomenti porterebbe solo confusione e tenebra.

[366*b*-366*c*] L'essenza della dipartita da noi qui così esposta l'abbiamo appresa da Śambhunātha. In virtù di essa il timore della morte dilegua.

[367] *Se, appresa la natura della morte e diventati come dei, bevete, dopo inghiottito il veleno oceanico, il nettare che viene dall'oceano della coscienza, sprizzato dallo spremere e attrarre l'immota forza del cuore – allora senza dubbio v'identificherete con Śiva.*

127. Su questo mantra vedi sotto XXX, 62*b*-91*a*; cfr. anche sopra, XIX, 40*b*-45*a*.

128. Le particelle *vā* e *api* nell'espressione *yaṃ yaṃ vāpi smaran bhāvam* (*BhG*, VIII, 6).

129. Nel commento alla BhG quest'ultima interpretazione è tuttavia apparentemente condivisa anche da Abhinavagupta.

10.

LE FESTIVITÀ, ETC. [130]

[368-370] Pure le feste ordinarie suscitano una specie di sentimento d'ebrezza, non diverso da un'onda che si levi nel mare della coscienza e perciò sono anch'esse non dissimili dai giorni d'empimento. Questo spiega anche perché simili ai giorni d'adempimento siano quelli in cui si guarisce d'una malattia, dove si sperimenta la gioia (della recuperata salute). Anche in essi occorre dunque celebrare uno speciale rito d'adorazione agli dèi. Un evento portentoso, quale un sommovimento di città, etc., rafforza l'idea della libertà della coscienza [131], e quindi nel giorno in cui esso si verifica conviene celebrare un rito d'adorazione speciale.

11.

I RITI ATTINENTI ALL'UNIONE COLLE YOGHINĪ, ETC. (*YOGĪŚĪMELAKADIVIDHIḤ*)

[370*a*-372*a*] L'unione colle yoginī è di due specie, secondo che per forza o per amore. Nella prima conviene vigilare sui punti penetrabili, nella seconda ci si può comportare a proprio talento. Ambedue le specie saranno mostrate più in là, in occasione dell'estrazione (*uddhāra*) dei mantra [132]. In

130. Vedi sopra, 6, 7.

131. Lett.: «della coscienza di sé».

132. Vedi sotto, XXX, 94-98. Il termine *yoginī* è usato in più sensi: *a*) *yoginī* sono lett. le donne che si dedicano allo yoga, a pratiche ascetiche. In questo senso esse sono soventi associate ai perfetti (*siddha*), il quale termine non designa necessariamente i Perfetti in senso stretto, ma ogni persona che si è dedicata con successo a pratiche religiose; *b*) le *yoginī* sono le donne che partecipano alle ruote (*cakra*); *c*) le *yoginī* sono le potenze del Dio; *d*) le *yoginī* sono una specie di streghe, rispettate e temute, che, secondo una tradizione diffusa si riuniscono i giorni XIV e VIII della quindicina scura. Gli individui che riescono a partecipare a queste riunioni son degnati di bevande alcooliche e della più elevata conoscenza spirituale (vedi *Hevajrat.*, I, VII, 20; K. C. PANDEY, *Abhinavagupta*, p. 601). Questa riunione è chiamata tecnicamente col nome di *melaka*. Sulle yoginī vedi M. TH. MALLMANN, *AgP*, pp. 169-182; M. ELIADE, *Yoga*, pp. 260 segg.

virtù di un'unione colle yoginī uno raggiunge di necessità la conoscenza e perciò il giorno in cui essa si invera è considerato un giorno d'empimento. La stessa cosa può dirsi d'un'unione coi membri del proprio «continuo» (spirituale).

12.
L'UNIONE COI MEMBRI DEL PROPRIO «CONTINUO» SPIRITUALE

La coscienza che, naturata di tutte le cose, entra, a causa della differenza dei corpi, in uno stato di contrazione, ritorna, in un'adunanza, in uno stato di espansione, in quanto che tutti i componenti si riflettono allora l'un l'altro. L'insieme dei nostri propri raggi, si riflette, traboccando, nelle coscienze dei presenti, come in tanti specchi, e, senza sforzo alcuno, tutto fervente, si universalizza (*sarvāyeta*). Questa appunto è la ragione per cui in un convegno di molte persone che assistano a danze, canti, etc., (vero) godimento si ha quand'essi sono concentrati ed immedesimati (collo spettacolo) tutti insieme e non ad uno ad uno. La coscienza, la quale è ricolma di beatitudine anche considerata individualmente, raggiunge in questi spettacoli uno stato d'unità e di conseguenza di piena e perfetta beatitudine. La mancanza di cause di contrazione, quali la gelosia, l'invidia, etc., fa sì che la coscienza sia in tali momenti pienamente espansa, senza ostacoli, piena di beatitudine. Ove tuttavia uno dei presenti non sia tutto concentrato ed immedesimato, la coscienza resta offesa, come al tocco d'una superficie piena di avvallamenti e prominenze – in quanto che costui sta lì come un elemento eterogeneo. Questa la ragione per cui nei riti d'adorazione della ruota, etc., bisogna stare attenti a non fare entrare alcuno che sia in una disposizione di coscienza eterogenea, non concentrata ed immedesimata, e perciò, appunto, fonte di contrazione.

[380*b*-381*a*] In una ruota giova adorare tutti i corpi [133]

133. La parola «corpi», secondo J, è stata qui usata da Abhinavagupta per mostrare che fra corpo e coscienza non v'è in realtà differenza alcuna.

dei presenti, che, penetrati in un'unica pienissima coscienza sono, in realtà, come il nostro stesso corpo.

[381*b*-383*a*] Se, per negligenza, un estraneo è riuscito ad entrare, il rituale iniziato può benissimo essere continuato insieme con lui, a patto, beninteso, che egli non entri in uno stato di contrazione. Costui, se colpito dal favore divino, si concentrerà ed immedesimerà coi vari riti, ma, se colpito dalla potenza sinistra e malevola del Signore, li criticherà, onde dopo potrà essere anche colpito [134].

[383*b*-385*a*] Secondo ch'è stato detto nel *Picumatatantra*, conviene, in principio, porre ogni attenzione a non far entrare alcuno; ma, se qualcuno è tuttavia riuscito ad entrare, bisogna astenersi dall'esaminarlo. Entrato poi che sia alcuno attaccato alle usanze del secolo, giova interrompere il rituale e riprenderlo più tardi.

13.

IL PROCESSO DI SPIEGAZIONE DELLE SCRITTURE (*VYĀKHYĀVIDHIḤ*)

[385*b*-386] Dirò adesso del processo di spiegazione delle scritture, esposto nel *Devyāyāmalatantra*, etc., da Śiva stesso.

[386*b*-387*a*] Di maestri, come è detto in quest'opera, ve ne sono cinque sorta, cioè l'intendente di un (determinato) rituale, di un insieme di rituali, delle scritture, del contenuto dei trattati, del contenuto di tutte le scritture.

[387*b*-388] La spiegazione di una scrittura dev'essere fatta da un maestro che abbia continua consuetudine con essa, non da altri. Se questi però fosse assolutamente irreperibile, essa può essere condotta da un altro maestro. Queste caratteristiche d'un maestro, vale a dire, la conoscenza d'un (determinato) rituale, etc., si trovano anche nel Bhairavakulatantra.

[389] La caratteristica essenziale d'un buon maestro è l'essere dotato d'una piena e perfetta conoscenza. Le distin-

134. Vedi sopra, XV, 530*a*.

zioni in maestro «operatore», «gnostico», etc., esistono sì, ma sono secondarie, e presuppongono sempre la detta conoscenza.

[391] Secondo ch'è detto poi nel cinquantaduesimo capitolo del *Devyāyāmalatantra*, il Dio, desideroso di manifestarsi come maestro, è solito fenomenizzarsi in dieci modi diversi[135].

[391*a*-393] *Ucchuṣma, Śavara, Caṇḍāṃśu, Mataṅga, Ghora, Yama, Ugra, Halahala, Krodhin, Huluhulu, furono dieci antichi maestri, identici a Śiva. Questi, ciascuno colle sue speciali disposizioni mentali, presero corpo di uomo, diversi sì l'uno dall'altro per conoscenza ed azione, ma tutti ugualmente pieni di Śiva, dediti, tutti, alle scritture, ai riti d'adorazione, a quelli iniziatici, al coito, alla carne, all'alcool. Si hanno, di costoro, suddivisioni secondarie dovute alla presunzione, alla tranquillità, all'ira, alla pazienza, etc.*

[394] *Conviene dunque che il discepolo avvertito, ben consapevole di ciò, si rivolga di regola, quando desideroso di farsi spiegare una scrittura, ad un maestro, che sia conoscitore perfetto delle scritture, non senza averlo prima adorato.*

[395-396] *Il Maestro, da parte sua, può spiegare la scrittura desiderata sia ai propri discepoli, sia ai discepoli e seguaci d'altri, a patto, naturalmente, che siano da lui ritenuti idonei ad ascoltarlo. Pieno del succo della compassione, egli può anzi spiegarla, ad eccezione, naturalmente, dei punti vitali, anche ai Viṣṇuiti, e, se possibile, anche a seguaci di dottrine ancora inferiori, pensando, in cuor suo, alle molteplici forme che può avere una caduta di potenza.*

[397-399] *Dopo ben spalmato il terreno, conviene tracciare su di un seggio quadrangolare, poggiato su di un loto, tre loti. Tale seggio si chiama «seggio della sapienza» e misura trentasei dita. Nel loto di mezzo occorre adorare Vāgīśvarī, nei loti di destra e sinistra, i Maestri e Gaṇeśa rispettivamente, e nel loto inferiore, il Signore dei Riti. Conviene, dopo, con acqua, fiori ed alimenti, giovandosi del vaso sacrificale impie-*

135. Le segg. stt. 391-393 sono parafrasi di un passo del *Devyāyāmala*.

gato in modo generico [136], *soddisfare e propiziare la ruota. Dopo fatto tutto questo, il savio può iniziare la spiegazione, senza trascurare la connessione* (saṃbandha).

[400] *Il maestro deve chiarire le frasi,* (*dimostrandone e*) *corroborandone la consequenzialità per mezzo della connessione, applicandola ai successivi trattati, ai capitoli, alle frasi, alle parole, agli aforismi.*

[401] *Egli deve far sì che le parti precedenti e susseguenti d'una scrittura non risultino contraddittorie ed applicare quindi all'occorrenza i princìpi del salto della ranocchia e dell'occhio del leone, senza confusione* [137].

[402] *Da buon conoscente delle frasi, egli, dicendo dei vari argomenti, deve valersi dei sani princìpi della centralizzazione* (tantra), *della ripetizione* (āvartana), *dell'esclusione* (bādha), *dell'applicazione estesa* (prasaṅga) [138], *della riflessione* (tarka) *e via dicendo, curando di ben dividere gli argomenti l'uno dall'altro.*

[403] *Tutto ciò che di volta in volta è materia di discussione, dev'essere da lui corroborato, con solide e forti argomentazioni, anche se dopo dovrà essere confutato.*

[404] *Affinché i vari argomenti mettano rapidamente radice nella mente del discepolo, di là da dubbi ed opinioni contrarie, il maestro deve sradicare le tesi avversarie, non senza, tuttavia, averle prima* (*come s'è detto sopra*) *esposte e confortate.*

Il maestro deve valersi, nella spiegazione, di ogni mezzo che possa essere di aiuto al discepolo, quale l'uso di varie lingue, le regole logiche, la discussione (vāda) *la concentrazione* (laya) [139], *la successione.*

136. Vedi sopra, XV, 146-164*a*.

137. La massima del salto della ranocchia è usata ad esprimere il brusco passaggio da una regola all'altra, senza gradini intermedi. La massima dell'occhio del leone, basata sull'abitudine del leone di guardarsi davanti ed indietro il tempo stesso, consiste nel dare uno sguardo retrospettivo e procedere innanzi simultaneamente.

138. Il *prasaṅga* è, tecnicamente, la singola esecuzione di un'azione secondaria al fine di giovare ad un'azione primaria diversa da quella da cui dipende. Un caso di *prasaṅga*, nella vita ordinaria, si ha, p. es., quando, mentre il maestro istruisce un certo allievo, vengono altri allievi, che si giovano così della lezione. Un esempio di *tantra* nella vita ordinaria è quello di una sola lampada, usata da molti studenti per studiare.

139. « Un esercizio assiduo di spiegazione, riposato e risolto sugli argomenti da spiegare » (J).

[406] *Terminato un argomento* [140], *conviene celebrare un rito di soddisfazione ed adorazione circa la ruota, e, ciò fatto, passare ad un altro argomento, senza procedere però oltre il capitolo* [141].

[407] *Alla fine della spiegazione, giova chieder venia al Dio, congedarlo, e gettare il tutto in acqua profonda. Al principio, nel mezzo ed alla fine (della spiegazione) d'una scrittura occorre celebrare un rito d'adorazione speciale, a sé stante.*

14.
I RITI DI RIPARAZIONE PER UNA TRASGRESSIONE DELLE REGOLE [142]

[408-409*a*] Un rito d'adorazione speciale dev'essere celebrato anche in occasione del riscatto da un trapasso delle regole. Anche se per chi ha superato il pensiero differenziato, i vari riti riparatori non hanno più significato alcuno, tuttavia giova che anche costui li osservi, per tutelare e favorire i molti che tale conoscenza non hanno.

[409*b*] « Visto che a sopprimere il peccato, o Signore (così è detto nel Picumatatantra), è sufficiente il solo pensiero (*smṛti*), come mai è stato (qui) esposto questo rito riparatore? » Così interrogato dalla Dea, « È vero – rispose il Dio – è vero, indubbiamente, che il solo pensiero, quaggiù formulato una volta sola, è bastante a liberare quanti ne conoscono a fondo la natura da ogni genere d'azione rituale, tuttavia questo rito dev'essere parimenti eseguito, per tutelare le persone ordinarie ».

[412] Quando infatti coloro che non conoscono a fondo la verità ed hanno come unico fondamento la disciplina – quando, dico, in essi la mente comincia a vacillare, allora il loro conoscere vien meno.

140. Un singolo aforisma, etc. (*mūlasūtra*), accompagnato dal suo (o dai suoi) commento ed interpretazione.

141. Nell'àmbito d'uno stesso capitolo (*paṭala*) occorre dunque celebrare più riti d'adorazione, etc. Vedi *TS*, p. 190, *tatrāpi*, etc.

142. Vedi sopra, 8. Sul titolo di questo paragrafo, vedi, I, 322 (287-327*a*, paragrafo 28) e nota.

[413-414] Perciò chi abbia superato il pensiero differenziato né vuol più avere nulla a che fare colla realtà relativa (*saṃvṛtyuparata*), deve evitare di mescolarsi con coloro che nel loro agire dipendono di continuo dalla disciplina esposta nelle scritture; o, se desidera tuttavia mescolarsi con loro, praticare i riti di riparazione affinché la mente di quelli non oscilli dubbiosa circa il senso delle scritture.

[415-417] Una riparazione, che, una volta che si son trapassate le regole, cancella il peccato è (per esempio) quella esposta nel *Ratnamālātantra*, rispetto ai devoti, al Kula, con queste parole: « Per mezzo di quest'arma (descritta precedentemente dal Signore stesso, in occasione del rito della mano di Śiva) [143] uno si libera d'ogni peccato, eccetto che dall'uccisione d'una donna. Grande è la colpa derivata dall'uccisione d'una potenza. Inferno eterno, o Amata! »

[417*b*-423*a*] Secondo il *Mālinīvijaya*, per purificarsi da una trasgressione delle regole, occorre recitare la Mālinī o la Mātṛkā per trecentomila volte [144]. Nel Brahmayāmalatantra è detto che quando un oggetto consacrato, come il cranio, etc., è veduto da un profano, bisogna celebrare un rito di riparazione. « L'uccisore di un brāhmaṇo (così è detto sempre nel *Brahmayāmalatantra*), chi abbia contaminato il letto del maestro, chi abbia asportato beni appartenenti agli eroi o agli dèi, colpito immagini sacre, infranto liṅga, chi abbia trasgredito i rituali fissi, etc., mandato in malora i suoi propri utensili e strumenti rituali, sfigurato una potenza, ucciso uno yoghin o uno gnostico, trasgredito i rituali occasionali, è obbligato a recitare (le formule d'uso) per centomila volte, via via moltiplicate per due [145]. Colui che legato da qualche voto, vivente di poco cibo e in castità cambia di coadiutrice, offuscato dal desiderio, deve recitare le formule prescritte per centomila volte.

143. Secondo J nel XII *paṭala* del *Ratnamālātantra*. La st. presente è tratta invece dal XIV *paṭala*.

144. *MV*, XIII, 17.

145. Chi ha contaminato il letto del maestro, duecentomila volte; chi abbia asportato beni appartenenti agli « eroi » quattocentomila, etc. etc. (J).

15.
IL RITO D'ADORAZIONE DEL MAESTRO
(*GURUPŪJĀVIDHIḤ*)

[423*b*-425*a*] Alla fine dell'iniziazione, della consacrazione, e dei riti occasionali conviene di regola, giusta il *Siddhayogīśvarīmatam*, celebrare, l'indomani, il rito d'adorazione del Maestro. Il maestro da scegliere dev'essere provvisto di regola delle caratteristiche precedentemente elencate, essere un buon parlatore (*kavi*) e conoscitore del Trika. Se ha tuttavia questa sola qualità e non le altre dev'essere però abbandonato.

[425*b*-431*a*] Dopo tracciato nel maṇḍala una svastica, e posto in esso un seggio d'oro, etc., conviene in esso adorare tutto il cammino, fino a Sadāśiva. Fatto ciò, bisogna, con devozione, domandare al Maestro di volerlo occupare, e, quivi, adorarlo coi mantra che si desidera di compiacere, con fiori, incensi, acqua santa, unguenti, belle vesti, offerte, doni di cibi, etc. Dopo adoratolo sin che lo desidera (*āśāntam*), conviene che il discepolo lo onori colle retribuzioni d'uso, offrendogli, purificato, tutto ciò che possiede e financo se stesso. Chi, pur conoscendo a fondo la verità, non soddisfa il maestro colle retribuzioni d'uso, viene, da questo debito, ostacolato (nel senso che non raggiunge la liberazione ma solo stati intermedi dove ha ancora determinate) funzioni da svolgere [146]. « Chi non esegue il rito d'adorazione del Maestro (così è detto nello *Skandayāmalatantra*) nasce per cento volte in stati dov'ha ancora determinate funzioni da svolgere e solo dopo raggiunse la liberazione. Perciò conviene assolutamente offrire al Maestro una nuova retribuzione ».

[431*b*] Il rito d'adorazione del Maestro di cui si è parlato precedentemente [147], era infatti parte accessoria del sacrificio. Questo rito serve invece a soddisfarlo personalmente (indipendentemente dai riti svolti in precedenza).

146. La condizione di Mantramaheśvara, etc. (J).
147. Vedi sopra, XXIII, 24.

[432] Il cibo gustato dal Maestro dev'essere quindi mangiato personalmente dal discepolo, dopo ottenutone il permesso. Il discepolo deve quindi adorare la ruota, nei limiti delle sue possibilità.

[433] Senza aver compiuto il sacrificio per il Maestro, tutto quanto s'è fatto è come se non fosse stato fatto. Tale sacrificio dev'essere perciò assolutamente celebrato, senza meschini risparmi.

[434] Se il maestro, infine, non è presente, egli dev'essere parimenti adorato, come prima, immaginandolo, ed i beni a lui riservati dati agli dèi, per sacri offici, o, volendo, ai devoti.

Tali i vari riti dei giorni d'empimento, dei sacri cordoni, etc., e, infine, quelli occasionali.

Capitolo XXIX

IL RITUALE SEGRETO

Diremo adesso del rituale segreto che concerne solo individui di natura specialmente elevata, ad esso idonei.

1.

LO SPECIALE CARATTERE DEI SOGGETTI IDONEI A TALE RITUALE (*ADHIKĀRYĀTMANO BHEDAḤ*)

[1-2*a*] Tutto il rituale precedente viene adesso esposto secondo i metodi del Kula, i quali sono adatti ad essere praticati soltanto da maestri e discepoli di specialissima elevazione.

2.

IL RITUALE BASATO SULLA FAMIGLIA DEI « PERFETTI » E DELLE LORO CONSORTI (*SIDDHAPATNĪKULAKRAMAḤ*)

[2*b*-3] L'essenziale di questa dottrina è stato dichiarato da Parameśvara nel *Kramapūjanatantra* « I frutti che in un solo mese dispensa un mantra applicato secondo la linea dei Perfetti non sono dai molteplici mantra (delle altre scuole) dispensati neppure in migliaia d'anni ».

[4] Il Kula è, di Parameśvara, la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'ammasso (*piṇḍa*), la coscienza, il corpo [1].

1. Il termine *kula*, secondo il *PTV*, pp. 32, 33, deriva dal tema *kul-*, il quale significa sia raggrupparsi, etc. (da cui *kula*, famiglia) sia condensarsi solidificarsi (*saṃstyāna*, *Skau*, 362). Mentre nel primo senso *kula* allude all'insieme dei soffi vitali, degli organi di senso, degli elementi, etc., nel secondo senso designa lo stato di solidificazione della coscienza, il « legame ». Vedi anche K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, cit., pp. 594, 595.

[5] Chi vede in questa luce tutte le cose ed ha distrutto e superato l'insieme dei dubbi, anche il suo sacrificio è tale e tale soltanto [2].

[6] Tutto ciò che, per corroborare questa realtà, compia un « eroe », colla mente, colla parola e col corpo, è, secondo è tramandato, un sacrificio « kula ».

[7] Il sacrificio « kula », è senza tener conto delle varietà, di sei specie, secondo che abbia, come fondamento, la realtà esteriore, la potenza, la coppia, il corpo, il soffio vitale e la mente.

[8] Il bagno, il maṇḍala, la cavità per il fuoco, etc., la proiezione sestuplice e via dicendo non sono nei suoi riguardi di utilità alcuna, né, d'altro lato, se fatti, fonte di nocumento [3].

[9] « Privo dei sei maṇḍala [4] (così è stato detto nel Triśirobhairavatantra), sprovvisto di ogni recinzione [5], essenziato di conoscenza e di conoscibile, tale il sacrificio kula ».

[10] In questo sacrificio debbono essere dal savio adibite sostanze proibite dalle altre scritture, irrorate dall'ambrosia di sinistra [6].

[11-13] « L'alcool (così è detto nel *Brahmayāmalatantra*) è il succo di Śiva, né, senza di esso, vi possono essere fuori liberazioni e fruizioni. Le tre specie di esso, ottenute dai cereali, dal miele e dalla canna da zucchero, rispettivamente ritenute femminili, neutre e virili, dispensano varie fruizioni, più o meno elevate. Ma il fuoco supremo nato dalla vite [7], *tremendum* (*bhairava*) [8], di là dà ogni differenziazione [9], è, di per se stesso, l'elisir (mercuriale) [10] puro, naturato di luce

2. Cioè, un sacrificio Kula.
3. Parafrasi di *MV*, XI, 2.
4. *Maṇḍala*, secondo J, sta qui per « ruota ».
5. Vedi sopra, XXVIII, 82*b*-111.
6. Nome mistico dell'alcool su di cui cfr. XV, 69 e nota. Vedi su *vāma* sopra, XV, 278*b*-283*a*.
7. I tre tipi di alcool precedenti sono ritenuti « artificiali ».
8. Il termine *bhairavam* non designa qui Bhairava personalmente, ma è usato nel valore etimologico di terrifico e quindi di prodigioso, straordinario. Vedi anche sotto, XXXVII, 42.
9. Virile, femminile o neutro (J).
10. Il testo del Brahmayāmala, citato da J, ha *rasendraḥ pāratīyakaḥ*. *Pārata*, *pārada* è il mercurio. Sull'alchimia indiana vedi M. Eliade, *Le Yoga*, Paris 1954, pp. 274-291.

beatitudine intelligenza, caro sempre agli dèi e sempre perciò degno d'esser bevuto ».

[14-16] « Tre (secondo che è stato detto nel *Kramarahasyatantra* da Parameśvara) sono le cose segrete utili al sacrificio Kula, vale a dire il vaso contenente il liquido sacrificale, il luogo del sacrificio e la lampada. Il liquido sacrificale è determinato da un incontro colla potenza [11]; il luogo consiste nel terreno, nella veste, nella " sede " del corpo [12] ed è d'ordine rispettivamente sempre più alto; le lampade sono alimentate dal burro. Le vacche sono infatti divinità vaganti sulla terra. Ben consapevole di ciò il seguace del Kula deve consacrare ogni attenzione a queste tre cose ».

[17] Rispetto alle sostanze prescritte da Parameśvara – fra cui quella contenuta nel recipiente sacrificale dev'essere considerata la principale – non bisogna nutrire dubbio alcuno. Il dubbio è infatti solo fonte di nocumento.

[18-19] Entrato dunque nell'edificio del sacrificio [13], pieno di profumi e d'incensi, col volto rivolto verso oriente o settentrione, il celebrante deve innanzi tutto purificarsi prima col mantra di Parā e dopo colla Mālinī, rispettivamente applicate secondo involuzione o evoluzione [14]. Questa purificazione, secondo che fatta colla prima o colla seconda, rispettivamente ferventi e pacifiche, consiste in una combustione o in una nutrizione [15]. Essa, in certi casi [16], può essere effettuata anche col mantra Mātṛsadbhāva.

[20-21] Nel caso che egli voglia celebrare un rito iniziatico, conviene che esegua la proiezione del cammino da purificare (desiderato). Fatto ciò egli deve purificare, per

11. Il liquido sacrificale (*argha*) è una sostanza speciale, chiamata *kuṇḍagolaka* (J), costituita in tutto o in parte dal seme maschile e femminile. Vedi sotto.

12. Il « *pīṭha* del corpo » (*kāyapīṭha*) è la testa. La sede o sostrato del sacrificio è dunque, in tal caso, un cranio (che può tuttavia anche essere sostituito da una noce di cocco). Vedi sotto, st. 26.

13. Le stanze 19-29*a* sono un'illustrazione di *MV*, XI, 3-9.

14. Dalla testa ai piedi o dai piedi alla testa.

15. La Mātṛkā è caratterizzata dalla predominanza del soggetto e in questo senso è ignea, brucia. Il contrario per la Mālinī. Vedi sopra, XV, 115*b*-145; XVII, 11.

16. Se il discepolo aspira alla liberazione soltanto. Vedi sotto, st. 21 e note. La forma di questo mantra è data sotto, XXX, 47-51.

mezzo della sola potenza [17], gli strumenti del sacrificio. La detta Mālinī, sola o racchiusa dal mantra di Parā [18] o da quello di Mātṛsadbhāva [19] è buona per tutte le azioni rituali.

[22-24] Il vaso sacrificale dev'essere riempito con sostanze che siano motivo [20] e frutto di beatitudine [21]. Il celebrante, a questo proposito, grazie allo stato di identità coi detti mantra, deve contemplarsi identico a Bhairava. Egli deve quindi soddisfare e propiziare il suo proprio sé, ricolmo (di tutte le cose, ugualmente) presenti nelle ruote e sottoruote, fuori, mediante le gocce (del liquido contenuto nel recipiente sacrificale), e, dentro, bevendolo. Quando, essendo divenuti i suoi raggi così pieni, egli desidera grazie alle sue funzioni sensorie che stanno per traboccare, di veder tale [22] il suo sé (anche) fuori, conviene allora che celebri il rito d'adorazione anche di fuori.

[25-27] Il sacrificio dev'essere (come si è detto) [23] celebrato dal savio su d'un panno rosso, piacevole, di dodici dita quadrate o anche due o tre volte più grande; su di un terreno cosparso di minio o coperto d'una stoffa variopinta; su d'un recipiente, pieno di liquidi alcoolici, che può essere un cranio o anche una noce di cocco; o, infine, su tutte e tre queste cose insieme, disposte entro un maṇḍala. Di questo sacrificio descriviamo adesso la procedura.

[27*b*-29*a*] Nella regione settentrionale, cominciando da NE per finire a NW, occorre adorare Gaṇeśa, Vaṭuka, i tre Maestri [24], i Perfetti, le Yoghinī e la « sede »; nella regione orientale, sotto Gaṇeśa, cominciando da essa, bisogna ado-

17. E non, come prima, spruzzandoli colle gocce del vaso sacrificale (J).
18. Per chi aspira a fruizioni e liberazione (J).
19. Per chi aspira alla liberazione soltanto (J).
20. Alcool, etc.
21. Il *kuṇḍagolaka*, etc. « Il modo tradizionale con cui il vaso viene riempito non è da noi qui esposto, per la sua segretezza e per la paura di andare incontro ad una trasgressione delle regole. Esso può essere appreso solo dalla bocca del Maestro » (J). Vedi sopra, 14-16 e nota.
22. Cioè, pieno (J).
23. Vedi sopra, 15.
24. Il maestro, il maestro del maestro ed il maestro di questi.

rare la ruota dei Perfetti nelle quattro direzioni, sino a finir sotto Gaṇeśa.

[29*b*-32*a*] Nella regione E è Khagendranātha [25] insieme con Vijjambā, Vaktaṣṭi con Illāīambā, Vimala con Anantamekhalā. Kūrmanātha con Maṅgalā, Jaitra con Illāīambā, Avijita con Ānandamekhalā risiedono nella regione S. Meṣanātha insieme con Kāmamaṅgalā, Vindhya ed Ajita insieme con Kullāīambā ed Ajaramekhalā rispettivamente sono nella regione W. Macchandanātha con Kuṅkunāmbā, e le sei coppie di prìncipi in funzione risiedono nella regione N. Tale la seconda linea che va da NW fino a NE.

[33*b*-34] *Questi sei prìncipi sono Amaranātha, Varadevanātha, Citranātha, Alinātha, Vindhyanātha e Guḍikānātha e le loro rispettive potenze Sillāī, Eruṇā, Kumārī, Bodhāī, Mahālacchī ed Aparamekhalā.*

[35-36] *Questi prìncipi sono in verità meritevoli d'adorazione. Da essi infatti discende questo «continuo» ininterrotto di discepoli e discepoli di discepoli, multiforme, svariato. I termini con cui finiscono i nomi (dei loro rispettivi discepoli) sono* bodhi, prabhu, pāda, ānanda, yogin ed avali. *Tali «continui» sono le cosiddette «correnti di conoscenza»* (ovallī) [26].

[37-39] *Le loro mudrā sono ordinatamente il pollice, l'indice, il medio, l'anulare, il mignolo destro ed il mignolo sinistro. I luoghi segreti* (chummā) [27] *sono lo dvādaśānta, la kuṇḍalinī superiore, il centro delle sopracciglia, il cuore, l'ombelico ed il bulbo. Le case* (ghara), *le* pallī [28] *e le sedi* (pīṭha) *sono, per ciascuno di essi, cominciando da Amaranātha, Paṭṭilla, Dakṣiṇāvarta e Tripurottara; Karabilla, Kumbhārikā e Kāmarūpa; Ambilla, Billa ed Aṭṭahāsa; Pulinda, Aḍavī e Devīkoṭṭa; Śarabilla, Akṣara e Dakṣiṇapīṭha; Aḍabilla, Ḍombī e Kaulagiri.*

25. Su Khagendranātha, etc., vedi l'*Appendice*.

26. Il termine *ovallī* è spiegato da J con *jñānapravāhaḥ*.

27. Il termine *chummā* (*chomā, chummikā*), che qui traduco con «luogo segreto» ha solitamente il senso di «segno segreto» (vedi, p. es., *Hevajratantra*, ed. cit., I, p. 66) o anche «nome segreto» (così nello *SvT*, XV, 1, comm. di KR, *pāribhāṣikī saṃjñā*).

28. Il termine *pallī* significa, secondo J, «luogo di elemosina» (sopra, IV, 267*b*, 268*a*).

[40] *Chi, conoscendo questi segni convenzionali, gira desideroso di perfezioni, per le varie sedi, ottiene in breve tempo, dalla bocca delle yoghinī, quanto desidera.*

[41] I sei prìncipi non in funzione, e che, come tali fanno ascendere il seme verso l'alto (*ūrdhavaretaḥ*) sono Bhaṭṭa, Indra, Valkala, Ahīndra, Gajendra e Mahīdhara.

[42] La funzione (*adhikāra*) è infatti l'effondersi (*prasara*) della forza nel cammino del Kula [29]. Dei prìncipi precedenti si dice che fanno ascendere il seme verso l'alto per l'assenza di tale effondersi.

[43-45*a*] Secondo il *Kālīkulatantra*, vi sono poi altri maestri e mogli di maestri, che, senza un corpo definito, si divertono, insospettati, con questo o quel corpo [30], non appena si risvegli in loro il desiderio. In chi nasce da tale unione rifulge il Kula [31]. Di coloro che son nati in tal modo si dice, in questa scuola, che sono maestri. Questi maestri (privi di corpo) non debbono essere adorati partitamente, ma semplicemente fatti oggetto di pensiero.

[45*b*-46*a*] Nel quadrato ancora più interno, conviene adorare via via la Mātrkā e la Mālinī, cominciando rispettivamente da NW e da SE, e, nella parte ancora interiore [32], la ruota dei mantra.

[46*b*-48] La coscienza primiera che inside nel Kula, il quale è costituito dai mantra, dai Perfetti, dal soffio vitale, dalla coscienza e dai sensi e corrisponde così alla ruota, è qui chiamata col nome di Kuleśvarī. Essa dev'essere adorata nel mezzo in forma della dea Parā o di Mātṛsadbhāva, o anche, volendo, in forma di Parāparā o Aparā. Essa, inoltre può essere adorata come «solitaria» (*ekavīra*) o insieme al suo signore.

29. Doppio senso. La «forza» è sia l'energia intrinseca dei mantra, delle mudrā, etc., sia il seme; ed il «cammino del kula» è sia il canale centrale, etc., del discepolo, sia la matrice (J).

30. Di uomini o donne (J).

31. Costui è uno *yoginībhū* (vedi sopra, I, 1 e nota). I versi 43, 42*a* sono citati da KR nel suo *Spandasaṃdoha*, p. 21.

32. Costituita da un triangolo. Le divinità adorate negli angoli E S W sono rispettivamente Parā, etc., coi loro Bhairava. La divinità da adorare nel centro è Kuleśvara, insieme con Kuleśvarī (J).

[49-50] Nel caso che la potenza s'effonda rigonfia e Bhairava le vada incontro desideroso, allora ciò che uno adora, grazie a questo riposo nella beatitudine del congiungimento, è la coppia. Divinità da adorare in questo rito sono i vari raggi (che promanano), come scintille, dalla coscienza, la quale consiste nella « grande luce ».

[51] Le divinità da adorare sono, internamente, a nostro proprio talento, dodici, sessantaquattro, quattro, e via dicendo. Dei raggi v'è forse numero? [33].

[52-53] *Quattro potenze, a E, S, W, N, rispettivamente sono Māheśī, Vairiñcī, Kaumārī, Vaiṣṇavī. Altre quattro, a NE, NW, SW, SE sono Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā, Yogeśī. Uniti in coppia con queste potenze – immersi, dunque nella beatitudine della congiunzione – sono da adorare ordinatamente gli otto (Bhairava), da Aghora a Pibana* [34].

[54] *Altre volte la ruota può essere costituita da sessantaquattro raggi, variamente chiamati secondo le scritture. Nei riguardi di essi il metodo da tenere non differisce dal precedente. Il numero delle lampade dev'essere lo stesso di quello dei raggi.*

[55] Le lampade, secondo il Ratnamālātantra, debbono essere, invece, tante quanti i fonemi. Conviene (perciò) che il savio numeri i fonemi della vidyā [35] che costituisce il principale oggetto d'adorazione.

3.
IL RITUALE D'ADORAZIONE (SECONDO IL MĀDHAVAKULATANTRA), (*ARCĀVIDHIḤ*)

[56] Il rito d'adorazione del Kula può, secondo altro metodo, anche essere eseguito insieme con sedi, campi, etc., secondo che da Parameśvara è stato detto nel Mādhavakulatantra.

33. Nonostante questo, nelle tre st. seguenti Abhinavagupta esemplifica alcuni gruppi di « raggi », che si possono adorare uniti in coppia.

34. Queste coppie di divinità, secondo J, sono da immaginare disposte su di un loto di otto petali.

35. In questo caso, la Mālinī, costituita da cinquanta fonemi.

[57] (Secondo questo metodo) conviene adorare, per ottenere fruizioni e liberazione, la tetrade costituita da emissione, mansione, riassorbimento e senza nome, insieme colle sedi ed i cimiteri.

[58] Questo metodo – esposto da Parameśvara e su cui conviene volgere il pensiero – che prende il nome dalle sedi [36] da proiettare nel corpo di noi stessi, della potenza o della ruota è il seguente.

[59-63] Aṭṭahāsa nel ciuffo, Caritra nel foro di Brahmā, Kaulagiri nelle orecchie, Jayantī nelle narici, Ujjayinī nelle sopracciglia, Prayāga nel volto, Vārāṇasī nel cuore, Śrīpīṭha nelle spalle, Viraja nel collo, Eḍabhī nel ventre, Hālā [37] nell'ombelico, Gokarṇa nel bulbo, Marukośa nei genitali, nelle natiche destra e sinistra Nagara e Puṇḍravardhana, nelle cosce destra e sinistra Elāpura e Purastīra, nei ginocchi destro e sinistro Kuḍyākeśī e Sopāna, nei polpacci destro e sinistro Māyāpura e Kṣīraka, nelle caviglie destra e sinistra Āmrātakeśvara e Rājagṛha, nei piedi Brāhmaṇī [38], che sostiene (il tutto) fin da Kālāgni.

[64] Il celebrante, giovandosi del solo pensiero, deve assuefarsi di continuo a quest'idea: « Io non sono, altri non è, sole potenze son io ».

[65] In questo rito non sono prescritti né giorni lunari, né asterismi, né digiuni. Chi sta contento alle usanze volgari [39] arriva sempre a buon fine, in virtù del solo pensiero.

[66] *(La ruota)* [40] *in questo sacrificio nonuplice, è costituita dalle nove mogli (potenze) di Mātanga, Kañjala, Sauna, Kārmuka, Carmakārin, Dhvajin, Asthidalana, Dhīvara, Cakrin* [41].

[67] *Le otto sedi (delle prime otto potenze) sono rispettivamente Prayāga, Varuṇā, Kulagiri, Aṭṭahāsa, Jayantī,*

36. In altre parole, il metodo e rituale dei *pīṭha*. Leggo *pīṭhākhyam* per *pīṭhākhye*. Vedi sotto J, p. 45, l. 16. Sui *pīṭha* vedi sopra, XV, 82*b*-83*a* e nota.

37. Alīpura (J).

38. Il cui *pīṭha* è Śrīśaila (J). Questi *pīṭha* sono in tutto ventiquattro. Vedi sotto, 70*b*, 71*a*.

39. Vedi sopra, I, 65 e nota.

40. Vedi sopra, st. 58.

41. Queste potenze si chiamano Mātaṅgī, Kañjalī, etc. Vedi anche sopra, XXVIII, 81.

Caritra, Āmrātakeśvara, Devīkoṭṭa. La nona sede, che sta nel mezzo ed appartiene alla potenza principale, Cakriṇī, è Haimapura.

[68] *(Cakriṇī) spreme (ogni seme), cavandone il succo, e si identifica qui colla kuṇḍalinī. Ella è la guida della sede che misura tre e mezzo, risiede nel bulbo e gira per ogni dove* [42].

[69] Dopo così adorato tale sorger di ruota [43], conviene, nel mezzo, adorare Kuleśvarī, e, alla fin fine [44], Saṃkarṣinī, autrice di riassorbimento ed incremento. Essa può essere adorata come « solitaria », come unita alla ruota o come unita alla ruota ed in coppia.

[70*b*-71*a*] In ogni regione da NE fino a N, conviene adorare tre sedi, cominciando da Aṭṭahāsa, congiunte colla triade loro appropriata che adesso esponiamo.

[71*b*-72*a*] Questa triade è costituita dal cuore, dalla kuṇḍalinī e dal centro delle sopracciglia e corrisponde rispettivamente ai cimiteri, all'albero (dei desideri) ed al gruppo delle yoginī [45].

[72*b*-73*a*] Il celebrante deve accendere, alimentandole col burro, (ventiquattro) lampade, di otto dita d'altezza, alte e rotonde [46], disposte in mezzo al terreno, nelle quattro regioni, sopra un panno variopinto.

[73*b*-75*a*] Il celebrante può, oppure, eseguire l'adorazione in mezzo (alla superficie sacrificale nel modo e cogli strumenti che più gli aggradano) [47]. Non-dualità soltanto, non dualità, tale il comando di Parameśvara. I mantra, esposti nelle scritture del Siddhānta, dei Viṣṇuiti, etc., sono inquinati

42. Trascrizione di versi volutamente criptici, citati, da J. Colla « sede che misura tre e mezzo » si allude, forse al Kula.

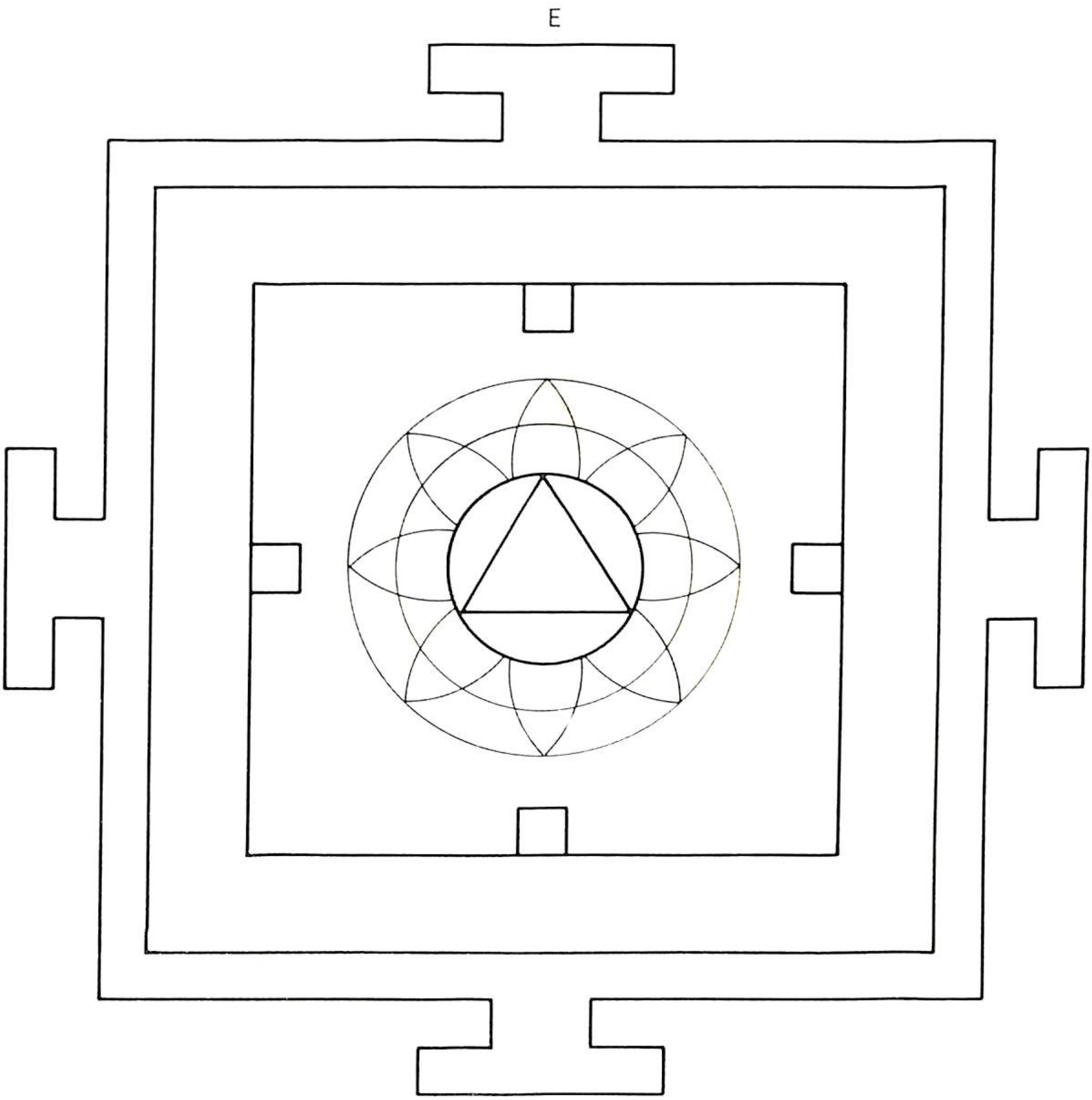
43. La ruota (così) sorta (J).

44. Nella parte più interna di tutto.

45. Stanza oscura, parafrasi di una st. citata da J: « Il cimitero secondo (la dottrina) del kula delle yoghinī, è il luogo del cuore, l'albero dei desideri la kuṇḍalinī, il campo delle yoghinī il centro delle sopracciglia ». Nella st. 72*a* intendo *kṣetrabhavam* come ciò che nasce nel campo, e di qui « albero ».

46. Questa stanza è, come le precedenti, una parafrasi di due stanze tratte da qualche tantra, citate da J.

47. Parafrasi, alquanto ellittica, di un verso citato da J, *svakramaṃtu yajed madhye*, etc.



Il maṇḍala secondo la scuola Kula (*TA*, XXIX, 25-55).

da maculazioni, e perciò non potendo sopportare tale e tanto fuoco, son qui, nella non-dualità, privi di vita.

[75b-77] Il vaso, la benda per gli occhi, etc., il maṇḍala, i due cucchiai sacrificali, il fuoco possono benissimo esser lasciati da parte. Il risultato voluto sta nel vaso pieno d'alcool. In mezzo conviene adorare (la potenza nella sua forma) magra. Se uno celebra questo sacrificio giorno e notte, l'indomani, dopo mangiato il cibo degli «eroi», i suoi mantra si compiono di necessità, senza fatica. In questo sacrificio chiamato di nome la «grande ventura» conviene recitare la laude delle sedi.

[78-79] Il savio, volendo, può oppure adorare via via i soli «corpi» (*mūrti*) isolati, non in coppia, puri, trascendenti ogni differenziazione. Opzionalmente [48], egli, signore com'è del Kula e in quanto tale onniforme, egli può, dico, da solo, soddisfare e propiziare tutte le varie potenze, facendole godere dell'accoppiamento.

[80] Nella coscienza, la quale è naturata di luce, non è alcuna successione temporale. Non esiste infatti cosa che non sia coscienza e quindi il rito di soddisfazione non è vincolato da alcuna restrizione temporale.

[81] *In questo processo l'albero della differenziazione è stato sradicato con tutte le radici e quindi la separata elaborazione del trono non ha ragione di essere* [49]. *Parameśvara, infatti, suole qui riposare nel regno, per dir così, delle sue proprie potenze.*

[82] Conviene, fatto ciò, procedere alla recitazione, secondo la distinzione in tre caratteristiche, etc. Tutto ciò è stato detto nel *Yogasaṃcāratantra*. Tale recitazione è di parecchie specie.

[83-88] «La cosiddetta recitazione di tre volte centomila (così quivi) è quella che insiste sul sorgere, sull'incontro e sul riposo. La recitazione di cinque volte centomila è quella che insiste sul volto, sull'andare e venire, sul filo, sul cosid-

48. Questa seconda possibilità si riferisce, come dice J, all'adorazione delle sole potenze (*kevalaśaktipakṣe*).

49. Vedi sopra, XV, 295b-312.

detto cigno, sulla coppia di Śiva. Le oblazioni da offrire sono, numericamente, la decima parte delle recitazioni [50]. La cosiddetta recitazione di sei volte centomila è quella che insiste sull'occhio, sull'andare e venire, sul volto, sul cigno, sul rosario, sull'unione di Śiva e della potenza. La recitazione di sette volte centomila è quella che insiste sull'occhio, sull'andare e venire, sull'orecchie, sul cigno, sul volto, o Splendente! sulla mano e sulla coppia. La recitazione di undici volte centomila è quella che insiste sugli occhi, sull'andare e venire, sugli orecchi, sul volto, sul nascosto, sul più nascosto [51], sul punto di mezzo dei cento e dei mille raggi. Anche qui le oblazioni debbono essere numericamente la decima parte della recitazione. Gli occhi, l'andare e venire, le orecchie, il volto, il vano del foro di brahmā, le mammelle, le mani, i piedi e le due ruote segrete son tutte parti che debbono essere praticate due volte [52] ».

[89-91*a*] Dovechessia vada l'occhio, dovechessia vada la mente, il cigno, il quale consiste in un movimento di espansione e contrazione, dev'essere quivi esercitato due volte. Egli è il sé, la dea Mātṛkā, Śiva presente nel corpo, ed occorre (perciò) ritenersi dall'intrattenere questo pensiero (*vikalpa*): « Egli è una cosa, io sono un'altra cosa ». Per colui infatti (*yataḥ*) che pensa (così) liberazione e fruizioni sono quanto mai lontane. Dopo ancora, si hanno le recitazioni di sedici volte centomila e via di questo passo. Il soffio vitale dev'essere oggetto dello stesso criterio.

[92] L'espressione « in un luogo solitario » [53] designa figurativamente l'eliminazione di ogni rappresentazione differenziata, pura e impura. Chi è in tale condizione, recita e celebra oblazioni naturalmente.

[93-95] La recitazione è essenziata di discorso (*saṃjalpa*) e quindi ha come sua natura propria un pensare fonico (*nādāmarśa*). L'oblazione, secondo che si dice, è la dissolu-

50. Cf. p. es. *MrT*, *Caryāpāda*, I, 77.
51. La « base della nascita » (*janmādhāra*) e il foro di Brahmā (J).
52. Il soffio vitale deve circolare in esse tutte per due volte (J).
53. Nell'espressione frequentemente usata: « occorre recitare in un luogo solitario ».

zione di ciò che da esso pensiero è pensato (*āmṛṣṭa*) nel fuoco della coscienza. Questo pensare di cui s'è già parlato, è naturato dalle dodici dee [54]. I due ultimi momenti di coscienza costituiscono, in questo proposito, l'azione dell'oblazione, la quale consiste nella dissoluzione. Gli altri dieci servono di strumento ad essa (azione). Tale la ragione per cui, secondo l'insegnamento di Śambhunātha – una luna che brilla sul mare del Trika! – il numero delle oblazioni è dieci volte minore di quello della recitazione.

4.
IL RITUALE CONCERNENTE L'ADIUTRICE (*DAUTAVIDHIḤ*)

[96] Diremo ora del rituale segreto – esposto da Parameśvara – da osservare quando il rito d'adorazione viene celebrato insieme con una potenza esteriore [55].

[97-100] «La disciplina brahmica (così è detto nello *Yogasaṃcāratantra*) [56] dev'essere osservata. (Ma che cos'è il brahman?) Il *brahman* è la beatitudine suprema, e, nel corpo, risiede in tre forme, delle quali due hanno un valore strumentale [57] e la terza rappresenta il frutto [58], essenziato di beatitudine. Fedele seguace del *brahman* (*brahmacārin*) è dunque chiamato chi osserva i tre M [59]. I vincolati che son di essi sprovvisti, sono sprovvisti di beatitudine. Coloro che sacrificano alla ruota senza questi tre M, fonti di beatitudine, precipiteranno in un duplice inferno [60], orrido, spaventevole».

54. Vedi sopra, IV, 123.
55. Questo sacrificio è chiamato, come vedremo, col nome di *ādiyāga* (vedi sopra XXVIII, 46; sotto, 164-166*a*).
56. L'insieme delle regole che si è tenuti di osservare nello stadio di studente (*brahmacārin*), fra cui principale la castità.
57. Carne (*māṃsa*) e vino (*madya*).
58. Il coito (*maithuna*).
59. Con cui appunto cominciano le parole *māṃsa*, *madya*, e *maithuna*.
60. Per avere omesso di fare ciò che era prescritto e fatto ciò che era proibito.

[100*b*-101*a*] La caratteristica che deve avere la potenza è questa soltanto, cioè uno stato di identità perfetta (*avibheditā* = *abheda*) con chi la possiede. Tale dunque occorre eleggere la propria potenza. Tutte le altre caratteristiche – casta (bellezza, età) – sono da tenere in non cale.

[101*b*-102] Questa potenza, secondo che è detto nella dottrina del Maestro, è triplice, cioè, direttamente, effetto, causa e nata insieme, in quanto che l'identità (con cui deve trovarsi con noi) dev'esser maggiore di quella dovuta ad un (semplice) vincolo di sangue o di conoscenza. Simile a questa è quella che è tale indirettamente [61]. Ancora per una volta la potenza è dunque triplice.

[103] «Queste (così è stato riassunto nel *Sarvācārahṛdayatantra*) queste sono, secondo ch'è stato detto, le sei potenze, dipensatrici di fruizioni e liberazione».

[104-106*a*] Dai due celebranti deriva emissione e riassorbimento e perciò l'unione è il rito più alto di tutti. Presa dunque la potenza e scambievolmente adoratisi e soddisfattisi conviene passare all'adorazione della ruota principale attraverso la parte più interna (*antaraṅgakrameṇaiva*). La parte più intima della coscienza è quella da cui sgorga la beatitudine. Questa è la ruota principale [62]. Le altre sono quelle secondarie.

[106*b*-107*a*] Il nome di ruota (*cakra*), secondo si dice, è connesso colle radici *kas* (schiudere), *cak* (esser soddisfatto), *kṛt* (recidere) e *kṛ* (agire). Ruota è infatti ciò che si schiude, è soddisfatto, recide i legami ed agisce.

[107*b*-109*a*] Anche esteriormente, il sacrificio è un soddisfacimento, il quale consiste a sua volta in uno schiudersi

61. Direttamente, figlia, madre e sorella; indirettamente, figlia della figlia, madre della madre, figlia della sorella. In altre parole, la potenza dev'essere connessa con noi non solo per vincolo di conoscenza (sopra, XXVIII, 194-212) ma anche di sangue. Lo scopo di queste definizioni è quello di mostrare come la potenza debba trovarsi con noi in un rapporto più completo e profondo di quello dovuto a legami di sangue e di conoscenza separatamente considerati. La denominazione di moglie (osserva J) è sbandita, perché potrebbe far pensare che in questo sacrificio il desiderio sessuale non sia del tutto escluso, come invece dev'essere. Una concezione simile si trova nel *Hevajratantra*, II, 5, 58-60.

62. Il cosiddetto «cuore delle yoghinī». Vedi sopra, V, 121-124.

(della coscienza) [63]. Questo traboccar di coscienza può essere provocato sia da ciò che [64], immaginato dal possessore della potenza (*śaktimatparikalpita*), penetri nelle ruote e sottoruote, dentro il soffio vitale, sia da un cibo da cui sgorghi piacere e da cose esteriori, quali profumi, incensi, ghirlande e via dicendo.

[109*b*-111*a*] La potenza ed il suo possessore debbono in tal modo soddisfarsi e propiziarsi, l'uno coll'altro, le sottoruote, colle cose ad esse appropriate, allo scopo di ottenere uno stato di unità colla ruota principale. « Chi segga su di un seggio purissimo [65] (così è scritto nel *Triśirobhairavatantra*) pur in mezzo ai sei sensi, penetra nella dimora di Rudra » [66].

[111*b*-113*a*] *Come nella nostra propria natura, la quale, in virtù delle varie fruizioni ad essa appropriate* [67], *tutta si schiude, (si manifesti) un pensare (che intera la penetri)* [68], *le dee delle ruote secondarie entrano via via nella ruota centrale della coscienza. In coloro invece che son racchiusi in se stessi* [69], *le dee delle ruote (secondarie della vista, etc.), lasciano la presidenza del corpo e restano in disparte, per cui essi non sono né pieni né traboccano.*

[113*b*-115*a*] *La potenza ed il suo possessore, empiuti dai raggi costituiti dalle divinità delle ruote secondarie e raggiunto così un pregno stato di forza, l'un l'altro si volgono ansii. Questa coppia, dove via via che s'entri nella sede superna, c'è scossa* (kṣobha) [70] *che nasce, scuote ad un tempo anche le ruote secondarie, le quali sono allora naturate di essa, non separate.*

[115*b*-117*a*] *In tal guisa, questa coppia dove via via è sparito ogni differenziato sapere – questa coppia è la coscienza*

63. Vedi sopra, III, 208*b*-210; XXVI, 54*b*-55*a*.
64. Baci, etc. (J).
65. Chi, cioè, non è attaccato agli oggetti dei sensi (J).
66. La ruota principale (J).
67. I colori per la vista, i profumi per l'olfatto, etc. (J).
68. Quando la nostra propria natura si sorprende nella sua intima essenza (*svātmacamatkārollāse sati*) (J).
69. In uno stato di indifferenza, senza attiva partecipazione, a causa appunto dell'assenza dell'anzidetto pensare (J).
70. Vedi sul concetto di « scossa », sopra, III, 82-90.

stessa, l'emissione unitiva, la dimora stabile, senza superiore, naturata di nobile, cosmica beatitudine da ambedue essenziata [71], *il supremo segreto del Kula, non quiescente, non emergente, causa fontale d'emergenza e quiescenza.*

[117*b*-119*a*] *L'aspirante a tale stato non limitato deve senza tregua sforzarsi di far sua la coscienza. In realtà, la natura della coscienza, della Dea, è, infatti, illimitata. L'avventurato che voglia entrare in questa dimora emissionale, illimitata, deve considerare attentamente il nascere e il dissolversi di tale quiescenza ed emergenza, che, non essendoci altre parole, indichiamo con* « *questo* », *con* « *quello* ».

[119*b*-120] *Queste due forme, quiescente ed emergente, sorgono, poi, allo stesso tempo, nella potenza e nel suo possessore. La forma emergente passa dall'una all'altra sede, quella quiescente è conclusa entro i confini del sé. Anche in tal caso, ambedue in realtà formano però coppia. Tale la descrizione della forma quiescente.*

[121-124*a*] « *Sebbene il cogitare proprio di queste due forme quiescente ed emergente appartenga ugualmente ad ambedue, tuttavia la potenza e non il suo possessore nutre l'emissione a lui propria. Tale la ragione per cui nelle scritture si dice che la sede mezzana della potenza è* (*di continuo*) *schiudentesi. Ad essa solo il Maestro deve perciò provvedere a trasmettere il senso* (*arcano*) *del Kula ed attraverso di lei, nel modo anzidetto, agli uomini. Per riassumere tutto quanto è stato detto fin qui, il venerabile Kallaṭanātha, perciò disse, parlando di lei* [72], *che è* (*provvista e come*) *purificata da una natura superiore assai a quella del nostro proprio corpo* ».

[124*b*-126*a*] *Questa ruota centrale è stata dal Signore stesso chiamata col nome di* « *bocca della yoginī* ». *Questa linea spirituale si fonda su di essa. Da essa* (*infatti*) *è ottenuta la conoscenza. Questa conoscenza, secondo si dice, non può essere messa in iscritto* [73], *ma passa di bocca in bocca; e la bocca,*

71. Śiva e la Potenza (J).
72. In un'opera perduta. Su Kallaṭa, vedi *Introd.*, p. 17. Nelle donne, osserva J, la sede mediana (*suṣumnā*, etc.) tende a schiudersi naturalmente.
73. Non può essere concepita per mezzo del pensiero differenziato (J).

secondo ch'è stato spiegato, è la ruota principale. E quel ch'è la propria coscienza, come potrebbe essere scritto?

[126*b*-127*a*] *Quanti poi in questi due stati emissionali creati, quiescente ed emergente, volgono intenti il pensiero al precedente stato d'emissione, s'affermano saldamente nel piano illimitato.*

[127*b*-129*a*] *Coloro che aspirano a perfezioni, conviene che della emissione emergente si cibino e con essa – la quale per la sua contiguità alla coscienza è purissima – adorino* [74] *(la ruota delle Dee). Essa emissione dev'essere poi attinta scambievolmente, dalla bocca principale alla propria (e dalla propria a quella principale. Nelle scritture) si dice infatti* (yataḥ) *che essa dispensi immortalità e giovinezza, chiamata col nome di Kula, suprema.*

[129*b*-130*a*] *Anche coloro poi che non hanno ancora ottenuto la conoscenza* [75], *ben affermatisi in questo sacrificio (basato sull'emissione) espansa, emergente, dopo immaginato (ed adorato) le divinità della ruota ottengono il conoscere desiderato.*

[130*b*-132] *Esse son da adorare quivi, nella ruota della potenza, per mezzo dello stesso succo di beatitudine. Di fuori, nelle quattro regioni, v'è da adorare Gaṇeśa e gli altri dèi, nel modo anzidetto, nel mezzo la coppia dei signori del Kula, nelle tre punte le Dee, e fuori, ad ogni punta, la tetrade. Il devoto può dunque variamente adorare via via una ruota di dodici raggi, di otto, di sessantaquattro (etc.).*

[133-135*a*] *Queste medesime divinità son parimenti da adorare ed esercitare nella sede del proprio corpo. Qualora oggetto di esercizio, per mezzo della coscienza del cuore, sia l'emissione quiescente, si ottiene allora Śiva nella sua forma quiescente, simile ad un mare senz'onde. Una volta raggiunto tale piano quiescente, tutte le divinità che risiedono nella ruota (centrale) cessano da ogni funzione, immobili, sospese nel vuoto, spoglie di beatitudine.*

74. Soddisfino (J).

75. Coloro che si basano soprattutto sull'azione rituale (*karma*), in contrapposizione ai precedenti, chiamati da J « gnostici » (*jñānin*).

[135*b*-136*a*] *Le divinità che risiedono nelle ruote secondarie della vista, etc., e ne partecipano della natura, per il fatto stesso che dipendono dalla ruota centrale, sono anch'esse immerse in questo stato privo di beatitudine* [76], *immobile, vogliose di beatitudine.*

[136*b*-137*a*] *Tutti questi raggi dei sensi, privi di contatto colla suprema natura (anzidetta)* [77], *stanno infatti immobili, dispogliati della loro propria natura e desiderosi ad un tempo di riacquistarla.*

[137*b*-139] *Pieni di bramosia, essi, a un certo punto, riescono a gustare cose esteriori, pregne del loro stesso succo, e, raggiunto, mercé tale gustazione, questo o quel luogo di riposo, le offrono al Sé* [78]. *Mercé quest'offerta di cose appropriate, enfiato da pioggia di piena traboccante coscienza e generatosi in lui, per quest'empimento delle divinità delle ruote secondarie, una scossa di forza, anche il Signore delle ruote* [79], *in base a quant'è stato già detto, trabocca con impeto.*

[140-141*a*] *Triplice così l'emissione, unitiva, quiescente, emergente, così detta poiché da essa la varia creazione del tutto si emette ed in essa dopo ritorna. Ciò è stato detto nel* Tattvarakṣaṇa, *nel* Nigamatantra [80] *e nel* Triśirobhairavatantra.

[141*b*-142*a*] «La cavità è la potenza, Śiva è il liṅga, l'unione il piano supremo. Gli effetti dell'una e dell'altro emettere e riassorbire». Secondo il *Gamatantra*, triplice, dunque, l'emissione.

[142*b*-147*a*] «(Dopo impartito) [81] risveglio, riposo e compenetrazione, senza più differenziazione, alle due correnti spiranti su e giù fin nel punto finale, alle ruote, ai canali, ai soffi, alle macchine, ai nessi ed ai punti vitali, Śiva [82], nel corpo contenente settantaduemila canali, congiunge le due

76. Leggo *nirānande* per *tenānande*.
77. La coscienza nella sua pienezza (J).
78. Cfr. sopra, 111*b*, 112*a*.
79. Il soggetto conoscente (J). Vedi sopra, 113*b*, 114*a*.
80. Il Gamatantra.
81. Stanze, secondo J, tratte dal Triśirobhairavatantra, volutamente oscure e passibili di molteplici interpretazioni.
82. Il celebrante che si è identificato con Śiva (J).

conoscenze [83], troncato l'andare e venire [84] continuo, onde sempre, con ogni sforzo, conviene insistere sull'unione, sul piano bhairavico. Ciò è (infatti), per ambedue [85], ciò che ne illumina, in tutta chiarezza, la realtà, privo di partizioni e divisioni, caratterizzato dall'ottenimento di un essere privo di forme limitate. Per praticare questa coscienza (che abbraccia tutte) le cose occorre ritirarsi da tutte le cose e distogliere il sole e la luna [86] dalle due strade della dissoluzione e dispersione» [87].

[147*b*-149*a*] *Quel suono essenziato di cogitare e coscienza che sorge quand'uno è così concentrato e penetrato in questa triplice emissione, questo soltanto è qui la forza dei mantra. Chi, desideroso di ottenere i tali frutti anzidetti, è di continuo concentrato sul suo proprio mantra (ed immerso allo stesso tempo nel detto suono), costui conosce veramente il prodursi dei mantra.*

[149*b*-150*a*] *Chi voglia che le ruote secondarie confluiscano tutte insieme* [88] *nella coscienza, in unità con essa, occorre che, immerso in questo (suono), esegua la recitazione, già da noi spiegata colle sue varie caratteristiche di centomila, etc.* [89], *la quale si compie solo in virtù del suono* (nāda).

[150*b*-153*a*] *Quest'unione, secondo si dice nello* Yogasaṃcāratantra, *è inoltre la mudrā suprema, cara alle yoghinī. Nel loto che copre il maṇḍala triangolare* [90], *sempre desideroso* [91], *v'è, mai scisso da esso, uno stelo* [92], *la cui salda radice è ornata da un fiore di loto di sedici petali* [93]. *Il fondersi, in mezzo al detto loto tripetale, del seme e del sangue – quando, confricandosi l'un l'altro, i due loti* [94] *che tiene stretti lo stelo*

83. Naturate dell'emissione quiescente ed emergente (J).
84. J interpreta *antarā* nel senso di «senza».
85. Per l'emissione quiescente ed emergente.
86. Il soffio ascendente e quello discendente (J).
87. I canali di destra e di sinistra (J).
88. E non più gradualmente (*kramaśaḥ*) come prima (st. 112*a*).
89. Vedi sopra, stt. 83-95.
90. Tale loto, secondo J, è il loto della matrice (*bhagapadma*), tripetale.
91. Vedi sopra, st. 122*a*.
92. Il canale di mezzo (J).
93. Tanti, dunque, quanti i digiti della luna e come tale naturato di beatitudine, alimentatore (J).
94. Rispettivamente appartenenti all'uomo e alla donna (J).

di mezzo, i raggi splendidi e pieni della luna e del sole[95] *che stanno in mezzo ad essi si fondono nel fuoco – dà origine ad un germoglio, il creato*[96].

[153*b*-154*a*] *Colui che grazie a questa mudrā, dove s'invera l'unione della luna del sole e del fuoco, faccia suoi, dentro di sé, i processi di emissione (mansione e riassorbimento), stabile asilo d'un tratto prende nel quarto stato.*

[154*b*-156*a*] *L'esperienza pensiero che attraverso otto fasi – l'immanifesto, il risuono, il rombo, l'erompere, la voce, il suono, la fine del suono ed un murmure continuo, l'inarticolato*[97] *– sorge nella potenza e nel suo possessore, quand'essi, immersi in questa mudrā eterea, l'un l'altro si baciano godono giocano s'amano ridono, quest'esperienza pensiero, ecco la forza dei mantra.*

[156*b*-158*a*] *Chi saldamente affermatosi in queste otto ruote, pratichi innata recitazione (immerso) nella sede suprema, ottiene il piano degli otto Bhairava, diviso nelle otto fasi (anzidette)*[98]. *Queste otto ruote s'inverano, durante l'unione, nell'andare e venire del soffio, nella mente, nell'udito, nella vista, nel primo contatto degli organi, nel momento in cui essi s'uniscono e su nella fine del corpo*[99].

[158*b*-160*a*] *Quel suono non manifesto che va dal cuore, fra le mammelle, attraverso la gola, fino alle labbra, chi la scossa cessata, l'oda in mezzo alle dette ruote, raggiunge il nirvāṇa. Il soniforme Bhairava, ottuplice, che ivi risiede, supremo, fatto di luce, di risonanza e di tatto, quest'è, secondo si dice, la mantrica pervasione suprema.*

[160*b*-161*a*] *Questi otto Bhairava si chiamano, di nome, Sakala, Niṣkala, Śūnya, Kālāḍhya, Khamala, Kṣapaṇa,*

95. Il seme ed il sangue. Il fuoco rappresenta il soggetto conoscente, il superamento dei contrari (J).

96. Creato, creazione, emissione (*sṛṣṭi*).

97. Questo otto stadi fonici sono da J identificati con l'*ardhacandra*, la *nirodhikā*, il *nāda*, il *nādānta*, la *śakti*, la *vyāpinī*, la *samanā* e l'*unmanā*, su di cui vedi sopra, VI, 161 e nota.

98. Questi otto Bhairava sono qui la personificazione di queste esperienze foniche, che, corrispondendo ognuna ad un dato stato di coscienza, son state in conseguenza ipostatate in altrettanti soggetti conoscenti. Vedi sopra, VIII, 368*b*-373*a*.

99. Nello dvādaśānta (J).

Kṣayāntastha e Kanṭhyoṣṭhya[100]. *Tale la pervasione della Mezzaluna fino alla Transmentale.*

[161*b*-162*a*] *Chi, qualsiasi azione faccia, tiene la mente fissa su questa pervasione, si trova in un continuo stato d'unione, è un liberato vivente, diventa il supremo Bhairava.*

[162*b*-163] *Coloro il cui corpo, nel grembo materno, fu procreato durante una tale unione, sono chiamati col nome di «figli delle yoghinī». Costoro sono spontaneamente, ricetto di conoscenza, (identici a) Rudra. Secondo il Vīrāvalitantra, chi è tale è già uguale a Śiva, fin da quando sta ancora nel grembo materno.*

[164-166*a*] Tale sacrificio è chiamato col nome di ādiyaga vuoi perché da esso è presa (*ādā-*) l'essenza[101], vuoi perché è il sacrificio principale (*ādi*). Il Signore ne ha lodato la natura in varie scritture, quali, ad esempio, in talune parti del *Vīrāvalitantra*, del *Hṛdayabhaṭṭārakatantra*, del *Khecarīmatatantra*, dello *Yonyarṇavatantra*, del *Siddhayogeśvarīmatam*, dell'*Utphullakamatatantra*, del *Nirmaryādatantra*, del *Caryākulatantra*.

5.

LA PROCEDURA DELLA DOTTRINA SEGRETA (*RAHASYOPANIṢATKRAMAḤ*)

[166*b*-168] La mercé di questa coppia[102], non vincolato da voti ed esercizi yoghici, il Maestro, volto (ad essa) ininterrottamente il pensiero, tutto dedito al «primo sacrificio», può rispettivamente proiettare sul corpo della potenza e sul suo proprio la vidyā ed il mantra (desiderati), meditando come il loto (della potenza) risplenda in modo di luna ed il suo sé sfolgori come il sole; ed ivi stesso fondere queste due «sedi»[103], costituite dalla vidyā e dal mantra.

100. Questi stessi nomi ricorrono anche nello *SvT*, V, 1194.
101 La coscienza nella sua realtà, l'ambrosia (J).
102. Forse Abhinavagupta non si riferisce qui, come vorrebbe J, al mantra ed alla mudrā sopra esposti (147*a*-150*a*), bensì alla potenza ed al suo possessore. Su questi altri sacrifici vedi sopra, 7.
103. Pīṭha. In questo caso, realtà, etc.

[169] Questo metodo, per la sua segretezza, non viene da me esposto con perspicue parole. Chi ne fosse curioso, può apprenderlo dalla lettura delle sopraccennate scritture.

[170-173] (Il corpo) su cui tutti, sempre, insidono, presieduto dal Dio, presieduto dalla Dea, (il corpo soltanto) è la ruota suprema, manifestatrice, nel sacrificare della Dea, etc. (di fruizioni e liberazione). Il corpo e non altro è il liṅga supremo, essenziato da tutti i princìpi, benigno (Śiva), frequentato dalle ruote degli dèi (*devatācakra*), il luogo d'adorazione supremo. Esso e non altro è il maṇḍala principale, costituito dai tre tridenti, dai loti, dalle ruote e dai vuoti [104]. In esso ed in esso soltanto conviene sempre adorare la ruota delle divinità, esternamente ed interiormente. Esso, dopo cogitato i mantra desiderati, dev'essere toccato cogli umori nati dalla (ruota principale) [105], pregni di beatitudine, secondo i due metodi di emissione e riassorbimento [106].

[174-175] Risvegliato così violentemente, per mezzo di questo contatto, le ruote della coscienza [107], e soddisfatto tutte le divinità, il signore di esso (corpo) [108] raggiunge (così) la dimora suprema. (Nel medesimo tempo queste divinità che risiedono sul corpo) conviene soddisfarle con tutte quelle sostanze atte a dischiudere il cuore, secondo ch'è stato già detto a proposito del sacrificio posteriore [109], e, internamente, cölle cogitazioni appropriate.

[176] *Nella casa divina del corpo v'adoro, mio Dio e mia Dea, giorno e notte! V'adoro lavando di continuo il fondamento terrestre cogli spruzzi dell'essenza del mio stupirsi! V'adoro cogli spontanei fiori spirituali che esalano innato*

104. Vedi sotto, XXXI, 28.
105. Il *kuṇḍagolaka*, etc.
106. Intendo secondo i processi d'evoluzione ed involuzione (dalla testa ai piedi e dai piedi alla testa). « Attraverso il processo dell'emissione quiescente ed emergente » (J).
107. Per il senso occorre, secondo me, leggere °*cakras* invece di °*cakram* o intendere tutta l'espressione in modo avverbiale, connettendola con *labhate*.
108. Il maestro, il celebrante.
109. Vedi sopra, XXVI, 54*b*, 55*a*, 61*b*, 62*a* (J). Il sacrificio posteriore è in realtà esposto nel cap. XXVIII, 82*b*-111.

profumo! V'adoro colla preziosa urna del cuore, colma d'ambrosia beatifica, giorno e notte! [110]

[177] In varie scritture quali il *Vīrāvalitantra*, il *Nirmaryādatantra*, etc., questo sacrificio (concernente il corpo) è stato da Śiva lodato come il supremo.

[178] Volendo, tutte le divinità, invece che nel corpo possono essere vedute nel soffio vitale. L'adorazione dev'essere dal maestro eseguita nel modo anzidetto.

[179] Il rito di soddisfazione e propiziazione di queste divinità, insidenti nel soffio vitale, dev'essere eseguito mediante la ruota lunare del soffio discendente (*apāna*), penetrante attraverso i vari fori, quali quello di Brahmā, le narici, etc.

[180] Chi soddisfa in tal guisa le divinità, attraverso questo processo respiratorio, ottiene in breve, per grazia loro, conoscenza e perfezioni.

[181] La ruota delle divinità può, oppure, essere soddisfatta dal savio come stante unicamente nella coscienza. Questo si ottiene offrendola ad essa, grazie al metodo d'una offerta totale.

[182-186*a*] « Sfolgorante come il fuoco della fine degli evi, vedi, nel corpo, una pira, dove tutti (i vari soggetti) si dissolvono, dove i diversi princìpi sono bruciati. Chi entrato in questo supporto di tutte le divinità [111], in questo cimitero deserto, luogo di diporto di perfetti e yoghinī, non giunge a perfezione? Cimitero spaventevole, pieno di pire senza numero, terrificante, tramonto di tutti i corpi, cosparso dalla luce dei suoi propri raggi [112], senza più coltre di tenebre, privo di ogni pensare differenziato, dov'è beatitudine solo ». Così è stato detto da Bhairavī nel *Vīrāvalītantra*.

110. La medesima st. ricorre nel cap. XXVI, 64.
111. Il corpo.
112. Le divinità della vista, etc.

6.
L'INIZIAZIONE (*DĪKṢĀ*)

[186*b*-187*a*] Celebrato così dapprima il sacrificio, il Maestro può a tale metodo iniziare chi, fra i suoi discepoli – uno in centomila! – è adatto a tali riti [113].

[187*a*-192*a*] Spruzzatolo, dunque, colla potenza di Rudra [114], egli deve innanzitutto, porlo dinanzi al Dio. Guardato quindi le sue braccia, deve infiammarle colla potenza di Rudra, e, giovandosi di essa stessa, dargli nelle mani, unte di unguenti odorosi, il fiore. A questo punto, dopo resele senza appoggio [115], deve così pensare, com'esse siano attirate dalla potenza di Rudra, che infiammata, svolge l'ufficio d'un gancio. (Il discepolo) grazie a questo rito, prenderà da sé il panno, si benderà gli occhi, e farà spontaneamente cadere il fiore, (sì che il maestro), in base alla caduta, possa determinare la famiglia cui appartiene. Dopo di ciò, toltagli la benda, deve farlo inclinare ai suoi piedi ed adorare sulle sue mani e sul capo la ruota delle divinità. Queste debbono essere immaginate come mosse o motrici [116], secondo che siano attirate o attirino.

[192*b*-195] Secondo ch'è detto nel *Ratnamālātantra*, (il maestro) deve applicare l'arma del comando (*codanāstram*), costituita dall'ombelico KṢ racchiuso dal bastone R, ornato dall'ornamento e dalla gamba di sinistra, Ū, AU, e dalla natica M – sulla mano del discepolo, la quale tiene il fiore, sicché essa, presa da un movimento inconscio (*stobha*), cade da se stessa sul capo [117]. Questo della mano di Śiva è un rito di per se stesso fornito d'immediata dimostrazione [118]. In base a questo medesimo metodo [119], il Maestro deve far

113. Le stt. 187*a*-192*a* sono una parafrasi di *MV*, XI, 17-21.
114. La Mālinī racchiusa da Parā e da Matṛsadbhāva (J).
115. Come morte, prive di vita (J).
116. Nelle mani come « mosse » (*prerya*) e nel capo come « motrici » (*preraka*) (J).
117. Cfr. *MV*, XI, 22*a*.
118. Cfr. *MV*, XI, 22*b*.
119. Il metodo del lancio del fiore (*MV*, XI, 24*a*, 25*b*).

sì che il discepolo prenda il riso sacrale e la bacchetta per i denti. La caduta di essa si svolge nello stesso modo di prima.

[196-198*a*] Il maestro, in virtù di questo movimento inconscio della mano, dalla presa della benda per gli occhi fino a quella della bacchetta per i denti, è in grado di accertare se la caduta di potenza da cui è stato colpito il discepolo sia forte, debole, etc., secondo cioè che tale sia il movimento. Il discepolo a questo punto, è degno d'esser chiamato un regolare, secondo ch'è detto nel *Mālinīvijaya* [120], appunto in virtù del movimento della mano. Com'è detto anche nel *Bhogahastakatantra*, « uno diventa un " regolare " per virtù del movimento inconscio della mano ».

[198*b*-200] Il Maestro, secondo un altro metodo, può dare al discepolo il riso sacrale, irrorato dall'ambrosia di sinistra [121]. Se egli lo prende con sicurezza, senza esitazioni, ha allora superato māyā, e fa parte della famiglia delle potenze [122]. Se invece egli lo prende tremando, è allora un « regolare », idoneo alla recitazione delle scritture, etc., e, solo in un secondo tempo, mercé la purificazione del cammino e la scrupolosa osservanza delle regole, giungerà a perfezione. Tale l'opinione espressa nell'Ānandeśvaratantra.

[201-202] Quando invece il maestro vuol fare del discepolo un figlio spirituale, deve allora celebrare l'iniziazione (vera e propria). Secondo ch'è stato detto nel *Ratnamālātantra*, conviene che il Maestro proietti la Mālinī, tutta sfolgorante, fino al ciuffo. (Il discepolo) in virtù di tale proiezione, cade (a terra). Il procedimento da tenere in quest'iniziazione è il seguente [123].

[202*b*-208] Innanzi tutto occorre sul discepolo, convenientemente spruzzato (d'acqua benedetta), proiettare il cammino da purificare, di cui si è già detto [124]. Il maestro

120. *MV*, XI, 27*b*.
121. Vino, etc. Vedi sopra, st. 10.
122. È una parziale incarnazione di Brahmī, etc. (J).
123. Le stt. 202*b*-211*a* sono una parafrasi di *MV*, XI, 29-39. Le stanze 29-32*a* sono citate nel commento al *Mṛgendrāgama* (*Kriyāpāda*, *paṭala* 8, ed cit., p. 176) come esempio di iniziazione estremamente abbreviata (*saṃksiptatara*), priva di nascite, etc.
124. Vedi sopra, XVI, 94*b*-96 etc.

deve quindi meditare come una potenza, accesa e fervente – in cui egli stesso è tutto immerso e concentrato – scorra dai piedi alla testa del discepolo, seduto diritto davanti a sé, bruciandone i legami. Assisosi quindi [125] accanto a lui, egli deve meditare com'essa bruci via via (ogni cosa), cominciando dalle inferiori [126] fino alle superiori. Bruciato in tal modo, così com'è stato detto prima [127], tutti i principi, etc., da purificare, bisogna quindi pensare com'essa potenza si dissolva in Śiva, dispogliato o avviluppato [128]. Applicata dallo yoghin al cammino [129], essa alimenta le cose ad essa stessa omogenee [130] e brucia tutto ciò che è da essa diverso ed eterogeneo [131]. La potenza di Rudra penetrando così, secondo la maggiore o minore intensità della caduta di potenza, nella coscienza, nell'etere, nel soffio vitale, nei corpi interno [132] ed esterno del discepolo, purificato dall'anzidetta potenza [133], ingenera rispettivamente gli effetti seguenti, ossia (una sensazione di) beatitudine, il salto, il tremore, il sonno, e la vibratività, che concerne il corpo [134].

[209] Una volta che il discepolo, i cui legami son stati così paralizzati, è stato congiunto con Śiva, conviene che il Maestro gli faccia un'emissione di principi puri, affinché egli possa fruire del karma restante [135].

[210-211*a*] Nel caso poi che non si sia, nel discepolo, verificata tale penetrazione [136], occorre che il Maestro lo bruci, fuori e dentro, colla potenza anzidetta [137]; egli così cadrà a terra. Qualora tale penetrazione non s'inverasse

125. Dopo che (il discepolo) si è rialzato (J).
126. Se, come sentiero da purificare, si è scelto, p. es. quello delle kalā, la kalā inferiore è la « cessazione » e quella superiore quella « di là dalla pace » (J).
127. Vedi sopra, XVII, 7*b*-64.
128. Secondo che il discepolo sia un figlio spirituale o un ādepto.
129. Il sentiero della suṣumnā, la sede di mezzo (J).
130. La coscienza (J).
131. Le maculazioni, etc. (J).
132. La mente e il puryaṣṭaka (J).
133. Quella meditata dal Maestro.
134. Vedi sopra, V, 107.
135. Altrimenti, morrebbe sull'istante.
136. Da parte della potenza di Rudra. Vedi sopra, 207, 208.
137. Vedi sopra, 202, 203.

neppure in tal modo, conviene che il Maestro (rinunci a iniziarlo e) lo lasci andare, come una pietra.

[211*b*-212*a*] Dirò adesso d'un rito iniziatico fornito di dimostrazione, insegnatomi dal savio Śambhunātha, (di me) soddisfatto, ed occorrente nel Tantrasadbhāva.

[212*b*-213] Ciascuno di questi tre gruppi sillabici, composti dal nettare S il fuoco R il vento Y; dal lento Ḍ, l'altro ḌH, il tempo M, il fuoco R, il vento Y; del fuoco R, la luna S, il soffio H, la cima KṢ, il fuoco R, il vento Y; ed uniti tutti e tre colla sesta vocale Ū, è detto essere fattore di paralisi.

[214-216] Il Maestro, su tutto il corpo, deve proiettare il cosiddetto seme della potenza. Nella ruota del cuore dev'essere poi proiettato il mantra H, ornato dalle dodici vocali, e in mezzo ad esso, la coscienza, simile ad una rosa. Il Maestro deve quindi meditare come questa ruota sia spinta dal vento Y e tutta fiammeggiante del fuoco R, e recitare il mantra [138], intramezzandolo col nome dell'iniziando [139]. Il discepolo, con questo metodo, è, sull'istante, colpito da paralisi.

[217-218] «Egli vede, o Dea, il suo sé congiunto uno dopo l'altro coi vari princìpi, sin che non raggiunge la suprema realtà; ed allora egli più non vede. Grazie a questo metodo, egli vede il cammino tutto intero o acquista, sull'istante, (la conoscenza di) tutte le scritture».

[219-220] Per chi manifesta tale disposizione, lo yoghin esperto deve celebrare un'iniziazione che lo congiunga al principio desiderato, grazie all'esercizio di esso principio stesso [140]. All'aspirante alla liberazione che è stato così iniziato, conviene poi che sia insegnato il sacrificio secondo il metodo Kula, insieme coi cinque stati, affinché possa adempiere alle regole post-iniziatiche.

[221] Il sacrificio del Kula, basato sulla bocca delle yoghinī, viene all'iniziato insegnato, affinché la sua coscienza permanga indefettibile negli stati di veglia, etc.

138. Uno dei tre gruppi sillabici precedenti (J).

139. Il mantra, il nome, il mantra di nuovo, etc. etc. (J).

140. Questa e la seguente stanza sono una parafrasi di *MV*, XI, 40, 41. L'esercizio di cui è qui questione consiste in concentrazioni (*dhāraṇā*) sui relativi princìpi.

[222-223] Nello stato di veglia [141] possono essere adorati tutti (i mantra), nel sogno il mantra prescelto, isolatamente, nel sonno profondo il mantra radice, incrementato delle sue proprie potenze, ad esclusione (di altri) [142], nel quarto stato la sola signora del Kula e nient'altro ed infine nello stato trans-quarto il signore del Kula. Tale lo svolgersi dell'adorazione per coloro che son pieni delle loro proprie potenze.

[224] All'iniziato il Maestro deve esporre inoltre i cinque stati, già da noi descritti [143], dal Corporeo fino al Tutto-trascendente, insieme colle relative suddivisioni.

7. LA CONSACRAZIONE (*ABHIṢEKA*)

[225-229] Nei riguardi di un adepto desideroso di fruizioni conviene poi che il Maestro celebri accuratamente la cosiddetta consacrazione yoghica [144]. Dopo sacrificato senza risparmio al Dio il Maestro deve empire di burro otto lampade ed accenderle. Queste debbono essere d'oro, etc., senza difetti [145] e munite di stoppini di color rosso. (Tali lampade) debbono essere quindi adorate per mezzo degli otto kula [146] e così pure, nella conchiglia, ricolma d'ambrosia beatifica, i due Signori del Kula. Per mezzo di essa conchiglia, egli deve quindi aspergere il discepolo, giovandosi dell'anzidetto

141. Queste due stanze hanno l'aria di esser tratte da qualche tantra (non però dal *MV*).

142. « Gli altri » sono i mantra che formano il « seguito ». Il « mantra radice » è qui costituito, secondo J, dalla triade dei Bhairava, insieme colle potenze Parā, etc. (J).

143. Sopra, X, 227*b* segg. Vedi *MV*, II, 36-46.

144. Le stanze 225-232 sono una parafrasi di *MV*, XI, 42-47.

145. Cfr. *MV*, X, 3*a*.

146. Mantra particolari. Il testo del *MV* è qui leggermente diverso. L'accensione delle lampade è in esso apparentemente combinata con una operazione mantrica (*bodhana*) fatta per mezzo degli otto kula. Mi sembra però che il testo di Abhinavagupta non consenta qui quest'interpretazione: vedi, p. es. sotto, a proposito delle sessantaquattro lampade, dov'è chiaramente detto che esse debbono essere adorate per mezzo dei sessantaquattro (*kula*).

metodo della mano di Śiva. Il discepolo, per parte sua, deve dopo curare di mandare ad effetto i mantra (confidatigli). Volendo celebrare la consacrazione per un maestro – il rito cioè che somministra al discepolo l'idoneità al magistero – il Maestro deve procacciarsi sessantaquattro lampade, insieme con focacce, etc. Esse lampade debbono essere adorate coi sessantaquattro (kula) e, in mezzo, come prima, i due Signori del Kula. Attraverso il detto metodo della mano di Śiva, deve essere quindi asperso anche il Maestro.

[230] Una volta che essi due son stati così aspersi son conosciuti (ed onorati per maestri) da tutti gli yoghin. Di essi due, il Maestro è colui che dispensa la liberazione [147].

[231] Il senso implicito di quest'ultima frase è il seguente, che cioè colui che da adepto è diventato Maestro dispensa perfezioni e l'altro invece la liberazione [148].

[232] Ad essi due (l'iniziando) deve esporre tutto il suo conoscere, (che può essere) di tre specie [149], e dare il suo proprio consenso alla celebrazione dei riti iniziatici, che essi celebreranno per lui.

[233-235] Secondo ch'è detto nel *Vīrāvalibhairavatantra* v'è un'altra forma di consacrazione, considerata (dai nostri maestri come) la consacrazione suprema, fatta per mezzo di pieni vasi (interiori), senza vasi esterni. Le otto (lampade) son qui costituite dalle sei forze causali più Śiva Supremo e Bhairava. Il maestro vedendo come ognuna di queste sei forze causali sia essenziata da tutte le altre [150] e facendo sì che tale universalità sia presente anche in se stesso, deve passare (*saṃkram*) [151] in tutti i vari organi di senso (del futuro maestro).

147. *MV*, XI, 46.

148. Il primo maestro è cioè un «operatore» ed il secondo uno «gnostico» (J).

149. *MV*, XI, 47. Il conoscere triplice è quello *āṇava*, *śākta* e *śāmbhava* (J).

150. Da otto esse diventano quindi sessantaquattro.

151. Attraverso il canale dei suoi propri organi di senso.

8.

LA TRAFISSIONE
(*VEDHAḤ*)

[236] Per chi aspira subito a fruizioni, il Maestro che abbia raggiunto la perfezione nello yoga può celebrare l'iniziazione per trafissione la quale somministra subito i frutti desiderati.

[237-239*a*] Quest'iniziazione per trafissione, la quale è stata in più modi esposta in numerose scritture, può essere effettuata soltanto da un Maestro ben esercitato (nello yoga). Se celebrata da un tale Maestro, il discepolo entra in piani sempre più elevati e si produce in lui una chiara percezione del transito attraverso le varie ruote. Risultato sono le varie perfezioni, quali la piccolezza, etc. Se invece (così è stato detto nel *Ratnamālātantra*) tale acquisizione dei piani appartenenti alle ruote superiori viene a mancare, il discepolo viene invasato da un demone piśāca.

[239*b*-240*a*] L'iniziazione per trafissione, secondo ch'è stato detto da Parameśvara nel *Gahvaratantra,* si divide in sei specie, vale a dire, (trafissione) per mantra, per suono, per bindu, per potenza, per serpente, e trafissione suprema [152].

[240*b*-241*a*] L'iniziazione per trafissione per mantra è quella in cui il Maestro, meditato una ruota di otto raggi, etc., sfolgorante di fiamme, secondo i precetti della scrittura da lui seguita, trafigge con essa la ruota del cuore del discepolo.

[241*b*-243*a*] Un (altro) metodo (per eseguire quest'iniziazione) può vedersi nel *Dīkṣottaratantra* e mi è stato insegnato da Śambhunātha. Proiettato nove volte nel (proprio) corpo la vocale Ā, il Maestro deve traslatarla, attraverso proiezione, (nel corpo) del discepolo, tutta accesa e risplendente di fiamme. I suoi legami sono in tal modo paralizzati ed egli vien quindi congiunto colla suprema realtà.

152. Le stanze seguenti, secondo J, sono tratte, con qualche modificazione, dal Gahvaratantra.

[243*b*-244*a*] L'iniziazione per trafissione per suono viene effettuata attraverso la pronuncia del suono [153]. In virtù dell'applicazione della Mālinī il Maestro trafigge, col suono [154], la mente (del discepolo).

[244*b*-245] L'iniziazione per trafissione per bindu è quella in cui « la mente (del discepolo è dal Maestro meditata) nel luogo del bindu, fra le sopracciglia, oppure, o Dea, nel cuore. (Il Maestro, con questo) bindu (da lui così meditato) tutto sfolgorante di fiamme, trafigge [155] il discepolo ».

[246-247] « La natura della potenza (*śāktam*) [156], che, sale, o Dea, attraverso l'ascesa (della forza) dei genitali (*gandha* = *mattagandha*) fino al possessore della potenza stessa [157], risiede prima curvilinea, arrotolata a guisa di gomitolo, nella sede del crocevia (*sṛṅgāṭaka*) [158] – (questa potenza) profferitala senza profferirla [159], trafigge tutto l'universo ». Tale procedura, dove si ha una trafissione che va da luogo a luogo è chiamata col nome di trafissione per potenza.

[248-252] Questa potenza suprema, fonte di beatitudine, è poi ornata, nella sua ascesa dal luogo della nascita al luogo supremo, di cinque cappucci [160]. Questi sono costituiti dalle cinque « forze », dai cinque princìpi, dai giorni lunari *nanda* [161], etc., dalle famiglie, dalle cinque forze causali, da Brahmā a Sadāśiva, dai cinque sensi. Questa potenza, la quale è così quintuplice, parte dunque dal luogo di Brahmā [162]

153. Il suono (*nāda*) è qui, secondo J, un suono (anzi un « seme » fonico) di natura prolungata (*dīrghātmanādabījam*). I versi del Gahvaratantra, qui riassunti da Abhinavagupta e citati da J sono i seguenti: « Dopo pronunciato un nāda prolungato, il Maestro deve traslatare suono nel suono; e quindi, pronunciato la Mālini, purificare il cammino dei fonemi, e, col suono, trafiggere. Tale, o Dea, la trafissione per suono ».

154. Il suono spontaneo, che si pronuncia da se stesso (J).

155. Leggo *saṃvedhayet* per *saṃbodhayet*.

156. Stanza volutamente oscura.

157. Nello dvādaśānta (J).

158. Nella sede della nascita (J).

159. Riferimento, secondo J, al suono spontaneo, che si pronuncia da se stesso. Vedi sopra, 243*b*-244*a* e nota.

160. I rigonfiamenti o cappucci del collo del cobra. Questa trafissione è una variante di quella effettuata per mezzo della potenza.

161. Nome di una delle cinque *tithi* di buon augurio.

162. La base dalla nascita (J).

ed entrando nel luogo di Brahmā [163] vi risplende e si dissolve come un lampo; e, poi ch'è così entrata, trafigge il corpo e passa da parte a parte il sé. Nel *Bhairavāgama* così si dice di questa trafissione per serpente: «La mente occorre meditarla sino a che non si dissolve; ed una volta ch'essa s'è dissolta s'invera, o Dea, ciò ch'è chiamato col nome di beatitudine suprema».

[253-254*a*] La trafissione suprema è, secondo si dice, quella in cui non vi sono organi di senso, non soffi, non sensi interni, non mente (*manaḥ*), non oggetto e soggetto di pensiero, non azione di pensare, e che è, insomma, dispogliata d'ogni cosa.

[254*b*] *Secondo altri maestri, che ne conoscono il procedimento segreto, vi sono dell'iniziazione per trafissione nove specie, secondo ch'essa s'inveri per mezzo dei mantra, della potenza, della forma, della conoscenza* (jña = vijñāna), *della massa* (piṇḍa), *per il luogo, per i canali o coincida infine colla trafissione suprema.*

[255*a*-256] Il metodo che toglie il nome dai mantra è quello in cui il Maestro, dopo meditato come (il discepolo sia) immerso in un maṇḍala triangolare pregno di fonemi ignei R e di (semi di) māyā ne trafigge con esso, tutto sfolgorante di fiamme, i nodi, lo colpisce coi fiori e lo congiunge colla suprema realtà.

[257-258] La trafissione per mezzo della potenza, fornita di un'immediata dimostrazione (della sua realtà), consiste in questo, che il Maestro, entrato per uno (dei tre) canali [164], raccolta la coscienza nel bulbo e girato intorno con impeto, giovandosi dei cinque, degli otto [165] e del ciuffo, la congiunge, una volta fatta arrivare alla cima del tridente della potenza [166], colla ruota desiderata.

[259-260] *La trafissione dei mondi si ha quando il Maestro, reso limpido il corpo per mezzo della potenza del ciuffo* [167],

163. Lo dvādaśānta (J).
164. La suṣumnā, iḍā o piṅgalā (J).
165. I cinque, secondo J, sono i cinque sensi d'azione e gli otto i cinque sensi di conoscenza, più i tre sensi interni.
166. I tre stadi di potenza, vyāpinī e samanā (J). Vedi sopra, VI, 161 e nota.
167. La potenza del soffio vitale.

fuoriuscita impetuosamente, brillante come il chiarore della luna, dalla base[168]*, e cominciando dall'alluce o dalla sede-radice dissoltasi (infine) nell'etere*[169] *del discepolo, volge il pensiero ai vari mondi già descritti*[170]*, dal fonema KṢ alla vocale A, e, così facendo, meditandoli nel suo proprio maṇḍala*[171]*, fa sì che si riflettano*[172].

[261-262] *Nella trafissione per la forma il Maestro deve meditare come dentro il luogo del bindu, fra le sopracciglia, risieda, in identità una qualche immagine di divinità*[173]*, splendente, e dopo immedesimare con essa il discepolo. Tale immagine diventa poi qui*[174] *visibile ed alla fine il discepolo entra in uno stato d'unione con lei, immedesimato.*

[263-264] *Nella trafissione per conoscenza il Maestro traslata la conoscenza – la quale è costituita dai cinque sensi di conoscenza e dai tre sensi interni ed è quindi ottuplice – nel discepolo, attraverso le fila dei canali appropriati e la messa in opera d'una ferma presunzione*[175]*. In tal modo egli, nell'etere del cuore, dà origine immediatamente al sorgere del sole d'una divina conoscenza.*

[265-266] *Nella trafissione per «massa» le tre diverse forme della «massa», costituite dal corpo esteriore, dal corpo sottile e dalle (cinque) corazze debbono essere via via dissolte l'una nell'altra, energicamente* (rabhasāt). *Il piano supremo s'invera alla fine di questa graduale dissoluzione*[176].

[267] *La trafissione per luogo è quella in cui il Maestro, riposatosi via via*[177] *in una delle ruote del discepolo, la infiamma*[178]*. Tale il frutto*[179] *da essa somministrato.*

168. La base o sede della nascita.
169. Lo dvādaśānta.
170. Vedi sopra, cap. VIII, *passim* (J).
171. Il «proprio maṇḍala» è qui il corpo (J).
172. Sia in lui, sia nel discepolo (J).
173. Costituita dalla divinità preferita (J).
174. In base a questo metodo, con questo sistema, in questa scuola.
175. La presunzione che egli e il discepolo sono una cosa sola.
176. Il verso 265*b* secondo J, non ha nulla a che vedere coll'argomento ed è da lui ritenuto (e penso a ragione) un'interpolazione. Nella traduzione esso non è, in conseguenza, rappresentato.
177. Cominciando dalla sede della nascita (J).
178. La rende accesa, protesa verso la coscienza (J).
179. L'infiammazione anzidetta (J).

[268-269] *I canali principali sono tre, gli altri, con essi correlati, sono innumerevoli. Nella trafissione per i canali si ha un'unificazione con essi. Tale il frutto che essa dispensa. La spirazione per i canali desiderata è quella che passa per i principali, locati negli occhi, etc. Nella trafissione dei canali, il relativo ottenimento di conoscenza è di più specie diverse.*

[270] *Come un animale che abbia gran forza nella coda, lo yoghin sperimentato, dopo colpito il canale altrui, racchiuso nel suo proprio, fa cadere con violenza al suolo anche un perfetto* (siddham api).

[271] Qualora poi volga il pensiero ad una trafissione suprema, che concerna tutte le ruote, senza dualità, il Maestro, dispensatore di śività, manifesta ed effettua lo Śiva supremo.

[272] « Chi conosce il centro (così nel *Vīrāvalikulatantra* è stato detto dal Signore) inscindibile, necessario oggetto di conoscenza, non è (da nulla) inquinato. Colui che ha raggiunto la perfezione in tale procedimento, così suddiviso [180], è un vero maestro, in grado di liberare i vincolati ».

[273-274*a*] Il discepolo deve stare accanto al Maestro. Questi deve applicare, per la trafissione [181], bocca a bocca, forma a forma [182], sino a non fondersi perfettamente cogli oggetti (di tali sue operazioni) [183].

[274*b*-276*a*] Fusosi perfettamente il mentale, discepolo e maestro vengono a trovarsi nel cosiddetto stato transmentale, grazie a cui il discepolo è immediatamente iniziato. Unitosi sole e luna, il vivente si identifica (con lo stato unitivo venuto a verificarsi). Gli dèi Brahmā, etc., che cooperano alla liberazione, sono (anch'essi) qui desiderosi di liberazione.

[276*b*-278*a*] Qualora il Maestro, raffrenato i suoi raggi, divora ambedue, sia la fruizione sia la liberazione, si ha allora la cosiddetta « iniziazione di Parameśvara ». Tutti quanti sono concordi nel dire che la liberazione è « senza

180. In trafissione per mantra, etc. (J).
181. Traduco secondo J, che commenta *vedhayet* con *tannimittaṃ prayuñjīta*.
182. Forma, secondo J, sta qui metaforicamente per senso della vista. Lo stesso procedimento deve applicarsi anche agli altri vari sensi.
183. I detti organi di senso.

movimento» (*niḥspanda*). Il Maestro, dunque, (ripetutamente) colpendo ed (infine) fondendo i vari aspetti del fuoco e della luna (*agniṣoma*), deve distruggere il movimento [184].

[278*b*-281] L'esteriore [185] ed il prāṇa, che va nell'esteriore, fuoriuscente dai pori della pelle, errante, appoggiato alla tenebra, attraverso tutte le cause, – questo, dico, occorre che noi muoviamo ed emettiamo, occupando il mezzo, di là da cui non è mèta. Mediante il superamento di tale coppia, occorre quindi trafiggere i cinque nodi, e fatto ciò, meditare come la sede di mezzo sia caratterizzata da una perfetta fusione di prāṇa ed apāna. Il sé, il vuoto, il fuori, il mantra ed il corpo, (in questo processo) non debbono essere oggetto di distinta percezione. Quest'iniziazione è tale da somministrare la śività a qualsivoglia creatura.

[282-283] Alla fine del rito iniziatico, secondo ch'è detto nel *Ratnamālātantra*, è uso (disporre) le lampade e che, dopo cotto, i maestri del Kula mangino il riso sacrale insieme con tutti i discepoli (*sādhaka*). Esso, secondo si dice, distrugge e cancella ogni più grande peccato – dove per peccato è qui considerato un rito che pecchi per difetto o per eccesso.

[284-285*a*] All'indomani occorre celebrare il sacrificio in onore del Maestro. Senza di esso, il rito non è provvisto della necessaria pienezza, onde bisogna assolutamente provvedere a celebrarlo. Al Maestro occorre offrire tutte quelle cose che possono soddisfarlo.

[285*b*-287*a*] Il rito di cui qui si parla concernente quest'iniziazione, da celebrare nell'intervallo fra la ruota e la disciplina [186], è noto col nome di «passaggio» (*saṃcāra*). Il discepolo, contemplato il vaso contenente il liquore, ben pieno, tenuto dal Maestro, come se fosse il sommo brahman, deve quindi berne, col consenso del maestro, e, dopo soddisfatto gli spiriti (*bhūta*) offrirlo al Maestro.

[287*b*-289*a*] Prostratosi a terra ed inchinatosi al Maestro, il discepolo deve quindi onorare e prendere il vaso del liquore,

184. Le varie coppie dei contrari.
185. Il soffio discendente (*apāna*).
186. Apparentemente, fra il rito vero e proprio e le varie regole disciplinari che occorre dopo osservare.

e, con esso, soddisfare le Eterovaghe, il mantra preferito, la adiutrice, Gaṇeśa, i maestri, il protettore del luogo, l'insieme degli « eroi ». La bevanda (contenuta nel vaso) dev'essere da lui bevuta solo dopo che è stata toccata dagli « eroi », cominciando dal maestro, e non altrimenti.

[289*b*-290] Chi vuole il suo proprio bene, deve guardarsi dal celebrare il sacrificio Kula con coloro che non conoscono il sommo brahman [187], privi di andare e venire [188], presi da cupidigia, offuscamento, ebbrezza, ira, attaccamento e māyā.

[291] I riti Kula possono essere dal discepolo celebrati al principio, alla metà ed alla fine dell'adorazione, in occasione dell'adorazione del Maestro e durante i riti occasionali sopra esposti [189].

E così è stato compiutamente e chiaramente esaminato il rituale segreto, in base all'insegnamento dei Maestri e ad esperienze personali.

187. Il vaso colla bevanda alcoolica, etc. Vedi sopra, 22-24.
188. Probabilmente della scienza del prāṇa e dell'apāna.
189. Vedi sopra, XXVIII, *passim*.

Capitolo XXX

I VARI MANTRA

Diremo adesso dei mantra appropriati ai vari riti, convenienti alla dottrine del Trika, del Kula e del Krama.

[1] Tale insegnamento ha come fine quello di procurare via via la perfezione a coloro che ancor non sono riusciti a saldamente affermarsi nel pensare in tutta la sua pienezza.

[2-3] Questi mantra, infatti, una volta risvegliati, hanno, come loro natura, soltanto il pensiero. Essi, invero, in forza della libertà della coscienza che è libera e soltanto libera, sono naturati di pura attività (*kartṛtā*) [1]. Il maestro da essi penetrato, è reso da essi libero, in ferma identità con loro. Essi, insomma, sebbene strumenti d'azione, diventano ciononostante soggetti d'azione [2].

1.

LA NATURA DEI MANTRA (*MANTRASVARŪPAM*)

[4-9*a*] Nella potenza di base conviene immaginare il mantra HRĪM [3], nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nel vento, KṢLĀM̐, KṢVĪM̐, VAM, KṢAM̐; nell'asse HAM̐, nelle quattro qualità pietà, etc., (risiedenti nel nodo) YAM̐, RAM, LAM̐, e VAM; e nelle quattro qualità contrarie, ṚM, ṜM, ḶM, ḸM; nella sapienza, in māyā e nella «forza», OM, AUM̐ e HAḤ; in Īśvara e Sadāśiva, AṂ e AḤ; negli stami (ad uno ad uno) i (ventiquattro fonemi) da KA a BHA; negli otto petali il soffio H, seguito (via via) dalle otto vocali

1. Nel senso che non sono strumenti, ma soggetti d'azione.
2. Queste due stanze ricorrono con qualche variante nel *MVV*, II, 229*b*-231*a*.
3. Le stanze 4-9*a* sono una parafrasi di *MV*, XXIII, 13-15 bis. Il rito del trono è descritto particolareggiatamente sopra, XV, 297-352*a*.

(A Ā I Ī U Ū E AI) e sormontato dal bindu; e quindi i nomi delle nove potenze, resi ferventi (dal mantra OṂ) [4]; nei tre cerchi, Ś, Ṣ, S insieme col bindu [5]; nel Trapassato KṢAM; nelle punte del tridente JRAṂ. Tali, menzionati ad uno ad uno, i mantra occorrenti per l'adorazione del trono.

[9*b*-10*a*] Nel rito d'adorazione abbreviato i vari elementi (del maṇḍala) dalla potenza di base fino alle punte del tridente possono essere complessivamente adorati mediante i due mantra primo ed ultimo [6].

[10*b*-11*a*] Il mantra di Ratiśekhara è costituito dal fuoco R, dal vento Y, dalla terra L, dell'acqua V, seguiti dalla sesta vocale Ū e dal punto [7]. L'insieme dei volti e delle membra di esso è formato dalle vocali brevi A I U E O e da quelle lunghe Ā Ī Ū AI AU AḤ [8].

4. I nomi delle potenze sono elencati nel cap. VIII, 338*b*-339 e poi di nuovo nel cap. XV, 305-307. Alla potenza che risiede nel centro del loto spetta il mantra HOṂ (*MV*, XXIII, 15 dove nel terzo *pāda* bisogna leggere *hūṃ heṃ haiṃ hoṃ* per *huṃ heṃ haiṃ ca*, e J). I vari mantra, cominciando dal petalo orientale, sono dunque OṂ HAṂ VĀMĀYAI NAMAḤ etc. etc.

5. Vedi sopra, XV, 307.

6. Il mantra è, dunque, OṂ HRĪṂ JRAṂ ĀSANAPAKṢĀYA NAMAḤ (J).

7. Ratiśekhara è il Bhairava partner di Parāparā. La sua forma mantrica, secondo *MV*, IX, 35, che qui Abhinavagupta parafrasa, è R, Y, L, V, Ū, M.

8. Le divinità, nella loro forma grossa, son meditate e riprodotte con un dato numero di volti e di membra, nei quali si esprime il loro potere. In modo analogo esse debbono essere fornite di volti e di membra anche nella loro forma fonica, per non essere monche e impotenti. Le membra sono sei (o cinque, se non si conta la quinta, l'occhio, *netra*), e, precisamente il cuore (*hṛdaya*), il capo (*śiraḥ*), il ciuffo (*śikhā*), la corazza (*kavaca*), gli occhi (*netra*), l'arma (*astra*). Le rispettive membra son formate dalle sei vocali lunghe Ā, Ī, Ū, AU, AU, AḤ precedute dalla sillaba OṂ, dalla consonante S (ma, più comunemente H: vedi il *Rauravāgama*, ed. cit., p. 18), dal nome del membro al dativo e dalle cosiddette sei specie, NAMAH, etc. (vedi sotto 43*b*-45*a*.). I mantra relativi son dunque i seguenti:

OṂ	SĀṂ	HṚDAYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SĪṂ	ŚIRASE	SVĀHĀ
OṂ	SŪṂ	ŚIKHĀYAI	VAUṢAṬ
OṂ	SAIṂ	KAVACĀYA	HUṂ
OṂ	SAUṂ	NETREBHYAḤ	(oppure NETRATRAYĀYA) VAṢAṬ
OṂ	SAḤ	ASTRĀYA	PHAṬ

Le sei membra rappresentano le sei qualità di Śiva, del Beato, cioè l'onniscienza (*sarvajñatā*), la sazietà (*tṛpti*), la conoscenza senza principio (*anādibodha*), la libertà (*svatantratā*), la potenza inostacolata (*avilupta-*

[11b-12a] Il mantra di Navātmā consiste nel fuoco R, nel soffio H, nel fuoco R, nel riassorbimento KṢ, nel tempo M, in Indra L, nell'acqua V, nel vento Y, nella sesta vocale Ū, nel bindu, nella mezzaluna, etc. [9].

[12b-14] La sfera di pervasione del punto, del suono, etc., è nel *Triśirobhairavatantra* chiamata via via coi nomi di lancio (*kṣepa*), assalto (*ākramaṇam*), risveglio della coscienza (*cidudbhoda*), infervoramento (*dīpana*), fissazione (*sthāpanam*), coscienza (*saṃvitti*) e conseguimento di essa (*tadāpatti*) [10]. Tale grande sfera di pervasione è chiamata, nella detta scrittura, col nome di «corpo» (*mūrti*). Essa è chiamata (anche col nome di «saluto dell'obbedienza» (*na-*

śakti), la potenza infinita (*anantaśakti*) (vedi *SvT*, I, p. 53). Secondo il *SSP* l'attribuzione delle membra alla divinità, chiamata col nome di *sakalīkaraṇa* «completazione» segue temporalmente alle quattro operazioni di invocazione, installazione, presenza e detenzione (vedi sopra, XXVII, 11, nota). «A quel modo che il sole è reso invincibile e possente per i suoi raggi tremendi, così il Dio, Parameśvara, dev'essere meditato colle sue membra. Il cuore è la sua potenza di coscienza (*cicchakti*), il capo la sua ottuplice sovranità [gli otto poteri di rendersi piccolo a piacimento, etc.: vedi sopra, VIII, 264-271, nota] il ciuffo, più in alto di tutti, la sua indipendenza e signoria, il suo fulgore che le armi nemiche non possono penetrare, è la cosiddetta corazza, ed il suo ardore impossibile a sopportare, la sua arma, che elimina gli ostacoli» (*SSP*, III, 71b-74a). Il mantra dell'occhio è sovente meditato e computato a parte: vedi su di esso sopra, XXII, 20-21 e nota; sotto, 40b-41a.

I mantra dei cinque volti son formati dalle cinque vocali brevi A, I, U, E, O precedute dalla sillaba OM, dalla consonante S, dai nomi dei cinque volti di Śiva associati rispettivamente col capo (*mūrdhan*), col volto (*vaktra*), col cuore (*hṛdaya*), coi genitali (*guhya*) e col «corpo» (*mūrti*) al dativo, seguiti dal mantra «obbedienza» (NAMAḤ). I mantra son dunque i seguenti:

OṂ	SOṂ	ĪŚĀNAMŪRDHĀYA	NAMAḤ
OṂ	SEṂ	TATPURUṢAVAKTRĀYA	NAMAḤ
OṂ	SUṂ	AGHORAHṚDAYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SIṂ	VAMADEVAGUHYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SAṂ	SADYOJĀTAMŪRTAYE	NAMAḤ.

Questi cinque mantra, secondo *SvT*, I, 45, hanno al posto delle sillabe SOM, etc., le sillabe KṢAṂ, YAṂ, RAṂ, VAṂ, LAṂ. Tale sembra essere anche l'opinione di Abhinavagupta (vedi sotto, 16), ammenocché, secondo i mantra, le membra non fossero formate diversamente. Nel caso di Navātmā le membra sono KṢOṂ, YEṂ, RUṂ, etc. come dice espressamente J.

9. Navātmā è il Bhairava partner di Aparā. La sua forma mantrica, secondo *MV*, VIII, 21b-23a, che Abhinavagupta qui parafrasa, è R, H, R, KṢ, M, L, V, Y, Ū, Ṃ.

10. Questi piani corrispondono rispettivamente a bindu, nāda, nādānta, śakti, vyāpinī, samanā ed unmanā (J). Vedi sopra, VI, 161, nota.

maskāra), il quale consiste appunto in un inchino ed in un riposo nell'entità salutata.

[15-16*a*] Le sei membra del mantra di Navātmā, costituite dal cuore, etc., si formano (come prima) colle sei vocali lunghe – coll'avvertenza di togliere da esso mantra i tre suoi ultimi fonemi – ed i volti coi semi KṢ, Y, R, V, L, infervorati ed ornati dal punto [11].

[16*b*-17] Il mantra di Bhairavasadbhāva è costituito dal fonema JH dal riassorbimento KṢ, dal soffio H, dalla sesta vocale Ū, dal bindu, adornati dalla mezzaluna, etc. [12]. I mantra Mātṛkā e Mālinī sono già stati esposti [13].

[18-19] I mantra propri di Gaṇeśa e delle altre divinità sono formati dalla sillaba OṂ, dal nome della divinità stessa al dativo, dalla parola «obbedienza». Il seme loro proprio, non esposto (nel Mālinīvijaya) è costituito dal fonema iniziale del loro nome, infiammato dalla vocale Ā, dal bindu, dalla mezzaluna, etc. Esso (può essere) unito (anche) colla quattordicesima AU o colla sesta vocale Ū [14].

[20-26*a*] La vidyā [15] della Dea Parāparā, secondo le scritture del Trika, si compone delle tre dee Aghorī, etc., al vocativo, coi rispettivi semi HRĪḤ, HUṀ e HAḤ; delle tre dee Ghoramukhī, etc., sempre al vocativo, tenendo però presente che nella seconda la vocale terminale non è «E» bensì «A»; e quindi dell'invocazione delle (ultime) due potenze, caratterizzate dalla caduta dell'ultima sillaba, cui fanno seguito le sillabe HE, RURU, RARA, PHAṬ, HUṂ, HAḤ, PHAṬ. Tutto il mantra è preceduto dalla sillaba OṂ ed è costituito in tutto da trentotto sillabe più due fonemi senza vocale. I mantra appartenenti ad Aghorī, etc., sono

11. I mantra secondo J. sono OṂ KṢOṂ NAVĀTMAMŪRDHĀYA NAMAḤ, OṂ YEṂ NAVĀTMAVAKTRĀYA NAMAḤ, etc. Vedi sopra, 10*b*-11*a* e nota.

12. Bhairavasadbhāva è il Bhairava partner di Parā. La sua forma mantrica, secondo MV, VIII, 33, 34, che qui Abhinavagupta parafrasa, ē JH, KṢ, Ū, Ṃ. Le sue membra, secondo il *MV*, si formano nello stesso modo che per i precedenti.

13. Sopra, XV, 115*b*-145.

14. I rispettivi mantra son dunque OṂ GĀṂ (o GAUṂ, o GŪṂ) GAṆEŚĀYA NAMAḤ, etc.

15. Le vidyā sono i mantra denotatori di divinità femminili.

rispettivamente costituiti da cinque, sei, cinque, quattro, due, tre, due sillabe. Il mantra restante di undici sillabe è quello di Pibanī [16]. Nel *Siddhayogīśvarīmata* è esposta anche la ripartizione delle varie divinità nelle singole sillabe, che, perché troppo lunga, noi qui non esponiamo [17].

[26*b*] Il mantra di Aparā è costituito da māyā HRĪ seguita dall'emissione Ḥ, da HŪṂ e da PHAṬ [18].

[27-28*a*] Il mantra di Parā, di cui è stata detta la straordinaria pervasione, consiste nel vivente S, nella quattordicesima vocale AU (e nell'emissione Ḥ) [19]. Di questa pervasione son state esposte da Parameśvara, nel Triśirobhairavatantra, parecchie varianti. Essa, insomma, sebbene nella sostanza non cambi, si presenta tuttavia in più modi diversi [20].

[28*b*-36*a*] « In essa il vivente S può insidere nel soffio H o il soffio H nel vivente S [21]. Essi sono infatti inseparabili, uniti da un rapporto di sostegno-sostenuto. Il cigno H, situato in mezzo a due ambrosie S, Kālarudra Ū, il Signore dei mondi AU e l'emissione Ḥ, applicato via via alle sei ruote, è un mantra di straordinaria fervenza ed energia [22]. Il soffio H situato sul bastone R, in unione colla potenza segreta Ī e la volontà Ḥ, è un mantra la cui natura consiste nel grande conoscere, e che, come tale, esprime Parā. Il seguente, costituito d'una sillaba soltanto, è naturato anche esso d'un conoscere in cui si esprime il cuore di Bhairava,

16. Il mantra è il seguente (vedi anche sopra XVI, 213-216*a*, dove esso è esposto secondo involuzione): OṂ AGHORE HRĪḤ, PARAMAGHORE HUṂ, GHORARŪPE HAḤ, GHORAMUKHI, BHĪMA, BHĪṢANE, VAMĀ, PIBA HE RURU RARA PHAṬ HUṂ HAṂ PHAṬ. Vedi *MV*, III, 59, 60. Dal corpo di Parāparā nascono, a loro volta, gli otto dei (e le corrispondenti otto dee) Aghora, Paramaghora, Ghorarūpa, Ghoramukha, Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana, Pibana (vedi *MV*, I, 19*b*-21*a*), i cui mantra sono compresi in quello di Parāparā e da esso ricavabili.

17. Il passo del *Siddhayogeśvarīmata* è stato riportato da J. Ad ogni sillaba è fatta corrispondere una potenza, etc.

18. *MV*, IV, 24. Il mantra è dunque HRĪḤ HŪṂ PHAṬ.

19. *MV*, IV, 25, Vedi sopra, III, 169-172*a*; IV, 181*b*-193; V, 142-145.

20. Le stanze 28-36*a* sono una parafrasi del *Triśirobhairavatantra*.

21. In tal caso si hanno in questo mantra stesso le due altre forme SHAUḤ e HSAUḤ.

22. SHSAUḤ.

il mantra, dico, costituito dall'ambrosia S, sola o situata nell'etere H, o, eventualmente unita con Sāvitrikā AU e fornita dell'emissione Ḥ. Questo mantra è il cuore supremo di Parā [23]. Chi conosce a fondo la realtà delle cose deve farne uso nel sacrificio dell'unione, (circa il quale è specialmente) celebrato. Anche gli altri mantra monosillabici [24], privi di membri e di volti, segreti, segretissimi, son ben degni di essere adorati, nel rituale dell' «eroe solitario», (etc.), dagli adepti migliori. Essi, interpretati alla luce del Kula, son fonte di perfezioni, in unione con una conoscenza sottile prodottasi appunto grazie ai metodi del Kula. Ogni uomo, ogni donna, o Dea, non deve mai ristare dal seguitarli!»

[36*b*-37*a*] Le membra ed i volti (dei tre mantra di Parā, Parāparā ed Aparā) sono costituiti dal vivente S più le sei vocali lunghe, o, nel caso dei volti, più le cinque vocali brevi ed il bindu [25].

[37*b*-39*a*] Il mantra Vidyāṅgahṛdaya è costituito da cinque OṂ. Il mantra Brahmaśiras, secondo ch'è detto nel Mālinīvijaya, è composto dalla sillaba OṂ, dalle parole AMṚTE TEJOMĀLINI e dalla formula SVĀHĀ, ed ha undici sillabe. Il mantra Śikhā è costituito dalle parole VEDAVEDINI HŪṂ PHAṬ, precedute dalla sillaba OṂ [26].

[39*b*-40*a*] Le parole VAJRINE VAJRADHARĀYA SVĀHĀ, precedute dalla sillaba OṂ formano la cosiddetta «corazza» (*varman*) Puruṣṭuta, la quale è costituita da undici sillabe [27].

[40*b*-41*a*] La sillaba OṂ, il biforcuto J, l'etere M, la vocale-freccia U, il vivente S (più l'emissione Ḥ) formano il cosiddetto «occhio», naturato di luce, comune a tutte le scuole [28].

23. Il medesimo, come osserva J, del mantra di Parā, esposto sopra, st. 27. Secondo J, Abhinavagupta parafrasa qui il *Triśirobhairavatantra* e quindi non si ha ripetizione.

24. Vedi sopra, st. 28*b* (J).

25. Parafrasi di *MV*, III, 60*b*-61*a*. Vedi sopra, 10*b*-11*a* e nota.

26. Parafrasi pressocché letterale di *MV*, III, 61*b*-63*a*.

27. *MV*, III, 64. *Puruṣṭuta* significa grandemente stimato, lodato da molti, etc.

28. Secondo J. Il netramantra, OṂ JUṂ SAḤ, come osserva J, non è rappresentato nel *MV* (cfr. *SvT*, I, p. 51). Esso è uno dei mantra « comuni » a tutte le scuole Śaiva, su di cui vedi sopra, XXII, 20, 21.

[41*b*] Le parole OṂ ŚLĪṂ PAŚU HUṂ PHAṬ formano il missile, il quale è di sei sillabe [29].

[42-43*a*] I mantra dei guardiani delle regioni, cominciando da Indra, son rispettivamente formati dai fonemi L R Ṭ KṢ V Y S M, in combinazione, i primi sei, colle sei vocali lunghe Ā Ī Ū AI AU AḤ, con AḤ ed Ī gli ultimi due e tutti infine col bindu. Le armi loro proprie son formate coi corrispondenti fonemi brevi. I mantra di Viṣṇu e di Prajāpati sono costituiti dalle vocali lunghe Ī ed Ā e le loro due armi, il disco ed il loto, dai due corrispondenti fonemi brevi [30].

[43*b*-45*a*] Le parole NAMAḤ, SVĀHĀ, VAUṢAṬ, HUṂ, VAṢAṬ, PHAṬ sono le cosiddette sei specie (*jāti*) dei mantra appartenenti via via ai sei membri [31] e rispettivamente connesse colle sei operazioni, vale a dire, la recitazione, l'oblazione, l'incremento, la eliminazione, la pacificazione e il malo incanto.

[45*b*-46] Il mantra chiamato col nome di Mātṛsadbhāva o Kālakarṣiṇī è costituito dai secondi fonemi della seconda,

29. Parafrasi di *MV*, III, 65, dove quest'arma è chiamata col nome di *pāśupata*. Lo stesso mantra ricorre anche altrove (vedi, p. es., il *Rauravāgama*, ed. cit., *Kriyāpāda*, I, 10.

30. Parafrasi di *MV*, III, 66, 67. I guardiani delle regioni, come abbiamo visto sotto (vedi VI, 68*b*-72*a* e nota; XV, 222*b*-225*a*) Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SW), Varuṇa (W), Vāyu (NW), Kubera (N), Īśāna (NE), Brahmā (Zenith), Viṣṇu (Nadir). I loro mantra sono i seguenti:

OṂ L ĀṂ	INDRĀYA	NAMAḤ
OṂ R ĪṂ	AGNAYE	NAMAḤ
OṂ Ṭ ŪṂ	YAMĀYA	NAMAḤ
OṂ KṢ AIṂ	NIRṚTYAI	NAMAḤ
OṂ V AUṂ	VARUṆĀYA	NAMAḤ
OṂ Y AḤ	VĀYAVE	NAMAḤ
OṂ S AḤ	KUBERĀYA	NAMAḤ
OṂ M ĪṂ	ĪŚĀNĀYA	NAMAḤ
OṂ ĀṂ	BRAHMAṆE	NAMAḤ
OṂ ĪṂ	VIṢṆAVE	NAMAḤ.

Le armi (*ayudha*) peculiari a ciascuno di essi, sono rispettivamente, la folgore (*vajra*), la lancia (*śakti*), il bastone (*daṇḍa*), la spada (*khaḍga*) il laccio (*pāśa*), l'uncino (*aṅkuśa*), la mazza (*gadā*), il tridente (*triśūla*) il loto (*padma*), il disco (*cakra*). I mantra delle armi son formati nello stesso modo, sostituendo ai fonemi lunghi i corrispondenti fonemi brevi A, I, U, E, O, AṂ, AṂ, I, A, I. Un'eccellente esposizione della natura e delle caratteristiche dei Guardiani delle Regioni è quella di M. TH. MALLMANN, *op. cit.*, pp. 118-137, e, per le armi, pp. 244-255.

31. Vedi sopra, 10*b*-11*a* e nota.

sesta e settima classe [32], in unione colla matrice E e col bindu Ṃ. Esso può anche essere privo del primo fonema, KH, o dell'ultimo R [33].

[47-51] Il vivente S racchiuso fra due soffi H, tutto sfolgorante dal fuoco del tempo R, il piede sinistro PH, (anch'esso) tutto fiammeggiante, ornato, in alto, dal bindu e seguito dal ginocchio destro E [34]. Tale mantra, venerato da tutte le Madri (o soggetti conoscenti, *mātṛ*) è l'essenza (*sadbhāva*) delle Madri (o soggetti conoscenti), di Bhairava, nella sua forma suprema. I soggetti conoscenti (o madri) da esso vivificati dispensano il frutto desiderato. Il celebrante (*mantrin*) che aspiri alla perfezione suprema, deve dunque necessariamente recitarlo. In esso è perennemente presente, compenetrata con lui, la potenza di Rudra. Esso non è altro, infatti, se non la potenza suprema [35], in un altro aspetto. Tutte le perfezioni di cui si fa menzione nella scrittura son procurate da essa. I membri ed i volti di essa si formano nel modo anzidetto, mediante l'applicazione delle vocali.

[52-53] Il bastone R, il vivente S, il tridente J, il dito destro JH, la mammella sinistra L, l'ombelico KṢ, la gola V, il vento Y, Rudra Ū, l'emissione Ḥ, il tridente AU. Tale mantra è considerato essere il signore di tutte le ruote degli yoghin e la suprema coscienza [36] può nascere anche dalla recitazione di esso.

32. La seconda, sesta e settima classe sono rispettivamente la classe delle gutturali, delle palatali e delle quattro semivocali. I secondi fonemi di queste tre classi, sono KH, PH e R. Il mantra è dunque KHPHREṂ.

33. Tale di questo mantra la forma nota col nome di Piṇḍanātha o Pañcapiṇḍanātha (KHPHREṂ). Di esso mantra vi sono tuttavia anche altre forme, dotate della stessa « pervasione » o energia (J, p. 203). Tali varianti sono esposte nelle stt. seguenti, 47-54.

34. HSHRPHREṂ. Le stanze 47-51 sono una citazione pressocché letterale di *MV*, VIII, 39-43.

35. La quale, nella sua forma fonica, è SAUḤ. Vedi anche *TA*, XXIX, p. 18 (J).

36. Intendo lo stato di coscienza proprio del mantra SAUḤ, che è il mantra di Parā per eccellenza. Le due stanze 52, 53 sono una parafrasi di *MV*, XI, 12*b*-15*a*. Nella st. 56*b* leggo *paroditā* (come nel *MV*) per *puroditā*.

[54] Le sillabe [37] MAHĀCAṆḌA YOGEŚV, seguite da Ṛ, per ottava. Tale secondo il Ḍāmaramahāyāgatantra l'essenza dei soggetti conoscenti (o delle madri), Kālasaṃkarṣiṇī, segretissima, suprema su tutte, consistente di nove sillabe.

[55*b*-57] Il nettare S, il divisore K, il primo dei neutri Ṛ, il divisore K, non accompagnato da vocale. Tale, secondo il Mālinīvijaya, il mantra chiamato «lama» (*kṣurikā*) o «notte del tempo» (o nera, *kālarātri*) [38]. Ripetendolo cento volte si verifica, nella testa, una sensazione dolorosa, avuta la quale [39] conviene che lo yoghin dia inizio alla cosiddetta meditazione della vittoria sulla morte. Chi desideri vivere a lungo deve, o Dea, ben guardarsi dal pronunciarla!

[58] Due volte fuoco R e bastone R; soffio H, etere KṢ, tridente J; divisore K e fuoco R; la cima KṢ e il fuoco R - tutti e cinque coll'emissione [40] ed (applicati) ai cinque eteri [41]. Tali mantra, esposti da Śiva nel *Tantrasadbhāvatantra*, formano, secondo quest'opera la cosiddetta «lama», la scinditrice, attraverso la quale uno è congiunto colla suprema realtà. Il Maestro deve meditare, che quest'arma – in congiunzione col bindu, colla luna S, col fuoco R, colla cima KṢ, col fuoco R, col vento Y, e colla sesta vocale Ū – [42] parta, tutta fiammeggiante dai piedi (del discepolo) e giunga fino alla sua testa. Egli deve, così meditando, contrarre (*kuñc-*) le dita e quindi spingere, dalle ginocchia fino alla ruota suprema; passando di ruota in ruota egli deve poi sempre contrarre (le dita). Questo mantra segreto, supremo, dispensa immediatamente il nirvāṇa [43].

37. Lett. fonemi (*varṇa*). I fonemi veri e propri sono tuttavia 13. Secondo il tantra citato questa formula è invece di nove «fonemi» (con l'aggiunzione della sillaba OṂ?).

38. Il mantra è SKṚK. Le stt. 55*b*-57 sono una parafrasi di *MV*, XVII, 29-31.

39. Lett. «dopo veduto questa dimostrazione (della sua forza, realtà, etc.)».

40. I mantra sono dunque RRAḤ, RRAḤ, HKṢJAḤ, KRAḤ, KṢRAḤ.

41. I cinque eteri sono rispettivamente nella sede della nascita, nell'ombelico, nel cuore, fra le sopracciglia e nel *nāda* (foro di brahmā?). Vedi sopra XIX, J., p. 189.

42. SRKṢṚYŪṂ.

43. Sull'applicazione di tali mantra vedi sopra XIX, 10-14.

[62*b*-64*a*] Passiamo adesso ad esporre la Brahmavidyā, la quale dà immediatamente tangibile senso si sé [44]. Essa ci è stata insegnata da Bhūtiraja e letta quando una creatura, non importa quale, è in punto di morte, fa sì che il principio vitale esca fuori (dal corpo) e vada in un piano senza macchia.

[64*b*-66*a*] Essa, udita pronunciare da uno che possieda la conoscenza o da chi sia arrivato alla fine dei suoi compiti, elimina immediatamente la pena della morte, prodotta dall'interruzione del soffio vitale, etc. Udendola, anche chi è in preda al più grande offuscamento, si risveglia gradatamente e si fa spontaneamente attento a quanto dice chi la sta pronunciando.

[66*b*-67*a*] 1. « *Dal piano supremo, vieni tu qui, tu eterno, abbandona l'estremità del corpo, etc. La base, o Signore, costituita dalle dita di piedi, etc., è infatti tremendo legame!* »

[67*b*] Questa stanza iniziale è costituita da quattordici parole [45].

[68] 2. « *Abbandona il legame dal ginocchio fino alla caviglia, dall'osso ai genitali! Sorgi dal loto del cuore fino alla dimora suprema, mezzana!* »

[69*a*] La seconda stanza comprende lo stesso numero di parole anzidette.

[69*b*-70*a*] 3. « *Cigno, Hayagrīva, Signore, tu sei Sadāśiva, il supremo, il principio vitale! Il tuo corpo è costituito dal punto, il quale è naturato dall'unione di sole luna fuoco. Orsù, orsù esci fuori!* »

[70*b*] La terza stanza è costituita da quindici parole.

[71-72*a*] 4. « *Tu, Cigno, sei naturato del grande mantra, sei eterno, vedi il bene e il male, risiedi nel centro del maṇḍala, sei la causa preziosa del grande ponte della potenza, risiedi in ambedue i loti. Svegliati, tu che hai per corpo la divinità!* »

[72*b*-73*a*] Questa stanza e mezza contiene undici parole. Nel Niḥśvāśāsasana al posto della preposizione *apa* v'è la preposizione *upa* [46].

44. Vedi su questo mantra anche sopra, XIX, 23*b* segg.
45. Ovviamente, nel testo sanscrito: così pure per le stanze segg.
46. La lezione è quindi *śubhāśubhopekṣī* per *śubhāśubhāpekṣī* ed il senso, probabilmente, « tu negligi », etc., cioè « trascendi ».

[73*b*] 5. «*Tu sei legato a causa dell'ignoranza. Svegliati, alzati, primo degli Dei!*»

[74*a*] Questa mezza stanza – parte della quinta – è costituita da sette parole.

[74*b*-75*a*] 6. «*Va' nella estremità che prende il nome dal palato, e, raggiunta la gran porta fatta di legno d'udumbara* [47], *dipartiti, orsù, orsù, verso la dimora di Vāmadeva!*»

[75*b*] Questa sesta stanza comprende quattordici parole.

[76] 7. «*Signore dei nodi, supremo Sé, pacificato, raggiunto il gran foro del palato, escitene, deh, signore del corpo, raggiungi speditamente la dimora di Śiva, la dimora senza macchia!* [48]»

[77] Questa settima stanza comprende quattordici parole. La lezione accettata nel *Niḥśvāśāsasana* è «tu soffio».

[78] 8. «*Raggiunto la strada di mezzo, congiunto insieme il prāṇa e l'apāna, abbandonato pietà ed empietà, va', Nārāyaṇa, dove tutto è pacificato, alla sommità di esso!*»

[79*a*] Questa ottava stanza è costituita da nove parole.

[79*b*-80] 9. «*O Brahmā, o Viṣṇu, o Rudra, tu sei Śiva, tu Vasudeva abbandona, o grande etere, questa massa di terra fatta di Agni, di Soma e dell'Eterno*».

[80*b*-81] In questa stanza, costituita da quattordici parole, i termini *sanātana* (eterno), *mṛtpiṇḍa* (massa di terra) e *mahākāśa* (grande etere) son sostituiti, nel *Niḥśvāsatantra*, nel *Mukuṭottaratantra* ed altrove dai termini *sanātma* (antico?) *tripiṇḍa* (massa triplice) e *mahākośa* (grande ricettacolo) [49].

[82*a*] 10. «*Abbandona, deh, tu sottilissimo, questo velame senza macchia, grande come un pollice!*»

[82*b*-83*a*] Questa mezza stanza, parte della decima contiene sei parole. Nel *Mukuṭottaratantra* invece di un solo «deh» (*alam*) ne troviamo due.

47. La Ficus glomerata.

48. Secondo J, la lezione accolta nel Niḥsvāsatantra era *utkrama he deheśa prabhañjanas tvam*, etc., per *utkrama he deheśvara nirañjanam*, etc.

49. Secondo J, *tripiṇḍa* non può formare un'unica parola col precedente *agniṣomasanātma*, come prima *mṛtpiṇḍa* con *agniṣomasanātana* e quindi la stanza, accettando queste varianti, è costituita da quindici parole.

[83*b*-84*a*] 11. « *Tu sei l'anima, imprigionata dai legami della natura, col laccio del senso dell'io. Tu di là dall'esistenza, di là dall'esistenza, tu eternamente presente, tu supremo Sé, abbandona il cammino della passione!* »

[84*b*] Quest'undicesima stanza conta tredici parole.

[85*a*] 12. « *Presto, senza indugio, raggiungi la fine del corpo – che ha come corpo i mantra HRĪṂ, HŪṂ!* »

[85*b*] Questa mezza stanza costituisce la dodicesima frase ed è composta da sei parole soltanto.

[86*a*] 13. « *Abbandona, o sé, questo corpo fatto di sei ricettacoli, essenziato dagli elementi costitutivi!* »

[86*b*] Questa mezza stanza composta da sette parole costituisce la tredicesima frase.

[87*a*] 14. « *Basta col corpo fatto di elementi grossi! Prendi il corpo grande, l'eterno!* »

[87*b*] Tale mezza stanza, composta anch'essa di sette parole, è la quattordicesima frase.

[88*a*] 15. « *Raggiungi il maṇḍala senza macchia, senza fine, triplice, dopo rotto questo!* »

Questa mezza stanza, composta da otto parole, forma la quindicesima frase.

[89-90*a*] Questa che abbiamo esposto è la Brahmavidyā nella sua forma inviluppata. Diremo adesso della Brahmavidyā dispogliata, nella quale vengono inserite, al principio ed alla fine di ciascuna delle dette frasi, (speciali formule) di cinque sillabe [50].

[90*b*-91*a*] Le cinque sillabe da applicare in modo conveniente alla summentovata pervasione sono il salvatore OṂ, māyā HRĪ, il quadruplice HŪM, il salvatore dei soggetti conoscenti (o delle madri) PHREṂ ed il Navātmā RHRKṢMLVYŪṂ.

[91*b*-92] Il punto, il prāṇa H, l'ambrosia S, l'acqua V, il vento Y, la sesta vocale Ū. Con tale seme, riposato sul profferimento della potenza (*śaktyuccārastha*), viene (nel sacrificio) ucciso l'animale [51]. Esso è in grado di purificare

50. Vedi anche sopra, XIX, 23*b*-26*a* ed il commento di J.
51. Il mantra è dunque HSVYŪM.

anche l'uccisore di un brāhmaṇa, se (beninteso) ha precedentemente ricevuto l'iniziazione.

[93] Il salvatore OṂ, il gruppo formato dai fonemi Ś, M, R, Y (più la vocale Ū), l'obbedienza NAMAḤ [52]. Tale il mantra che elimina il peso e dà colla leggerezza che ne segue, immediata testimonianza (della sua realtà) [53]. Questo mantra è il paralizzatore delle Śākinī, il punto vitale, il cuore, la vita.

[94-95*a*] Il mantra costituito dalla sesta vocale Ū, dal soffio H, dalla triplice vetta KṢ, dal braccio alzato JH, dal tridente AU, dal bindu, dal senza vocale (*nāda*), dal naso (*śakti*) e dalla mezzaluna (*ardhacandra*) voltata verso il basso - tale mantra è poi il cuore che prende il nome da Bhairava, il dissolutore di tutte le cose [54]. Riscaldate dal fuoco di Bhairava, che sta nel mezzo di un maṇḍala di fuoco, le śākinī entrano in (nostra) balia, qualora uno bruci con esso (mantra) il luogo (dove si trovano) [55]. Subito dopo l'unione, occorre rimetterle in libertà, altrimenti penetrano (dentro di noi per i punti deboli).

[95*b*-98] L'unione per amore (*priyamelāpanam*) s'invera mediante le sillabe HRĪṂ, KLĪṂ, VLEṂ, KLEṂ, ornate dalle dodici vocali. Il cuore dev'essere pronunciato attorniato da esse ad una ad una, a due a due, o anche tutte insieme. Tale il rito supremo [56].

[99-101] (I mantra occorrenti) per l'eliminazione del peso e per l'unione (colle Śākinī), dettimi di Śambhunātha in base al *Tantrasadbhāvatantra* son stati da me così esposti. E dirò adesso in qual modo – secondo il *Śrīsaṃtatyāgama*, dov'è stata esposta da Haṭakeśvara, Signore dei Pātāla – conviene celebrare l'iniziazione nei riguardi di chi è sprovvisto di denaro ma realmente devoto, e per difetto di spazio, di tempo, etc., non ha chiara cognizione (del suo stato).

52. Il mantra è dunque OṂ SMRYŪṂ NAMAḤ.
53. Vedi sopra, XX, 14*b*, 15*a*.
54. Il mantra è dunque HKṢJHŪAUṂ più il *nāda*, etc.
55. In tal caso si ha un'unione per forza o per violenza (*haṭhataḥ*). Vedi sopra, XXVIII, 371.
56. Il commento di J mi sembra qui corrotto e comunque sia non sono riuscito ad intenderlo. Vedi sopra, XXVIII, 371.

[102-104] *Nella base del bulbo son da adorare Śrīnātha, Ārya e Bhagavān; nel cuore Varuṇa, Macchanda e Bhagadatta; nella gola quattro (entità) che prendono il nome dal dovere, profitto, piacere e liberazione* [57]. *I nomi di tutti costoro debbono essere preceduti dai mantra HRĪṂ ŚRĪṂ, declinati al vocativo e seguiti dal termine pāda* [58]. *Nel capo (son da adorare) le tre vidyā già esposte* [59] *o quelle che tra poco esporremo* [60]. *(Tutte queste entità debbono essere adorate) mediante applicazione mentale, fiori, bevande beatifiche o anche colla sola meditazione.*

[105] *Qualora il discepolo agogni alla liberazione soltanto, questa è l'iniziazione che un maestro che conosca a fondo la verità (deve celebrare). Tale iniziazione è in grado di dispensare solo la liberazione ed è chiamata col nome di «segreto supremo».*

[106] *Il discepolo che è stato così iniziato e che mediti, in cuor suo, sulle seguenti tre vidyā* [61] *raggiunge, alla morte, la dimora suprema, anche senza l'esecuzione dei riti d'adorazione esteriori, etc.*

[107-110*a*] La prima vidyā è costituita da cinque parole, declinate al vocativo, cui bisogna preporre la sillaba OṂ, māyā HRĪṂ e il bindu HŪṂ. Alla fine occorre pronunciare l'amata del fuoco SVĀHĀ. Le cinque parole cui s'è accennato sono SIDDHASĀDHANI, ŚABDABRAHMASVARŪPIṆI, SAMASTABANDHANIKṚNTANI, BODHANI, ŚIVASADBHĀVAJANANI, composte rispettivamente da cinque, otto, nove, tre, otto sillabe [62]. Tale la cosiddetta vidyā del supremo brahman, costituita da cinquanta sillabe, dispensatrice di liberazione, benefica.

[110*b*-115] La seconda vidyā è preceduta dal senza superiore A, dalla volontà I, dall'ultimo fonema della classe

57. Dharmanātha, Arthanātha, Kāmanātha e Mokṣanātha (J).

58. I mantra son quindi HRĪṂ ŚRĪṂ ŚRĪNĀTHAPĀDA, HRĪṂ ŚRĪM ĀRYAPĀDA, etc. (J).

59. I mantra di Parā, Parāparā ed Aparā (J).

60. Sotto, stt. 107 segg.

61. Esposte nelle stt. 107 segg.

62. La vidyā completa si presenta dunque nella forma seguente: OṂ HRĪṂ HŪṂ SIDDHASĀDHANI OṂ HRĪM HUṂ ŚABDABRAHMASVARŪPIṆI.... SVĀHĀ. Le sillabe sono in tutto cinquanta.

delle gutturali Ṅ insieme colla quattordicesima vocale AU. Seguono, alla fine di queste tre sillabe, le quattro semivocali Y R L V, il primo fonema A, il cavallo Ṇ, la fine del « P » PH, in unione col triangolo E col bindu Ṃ. Le parole che compaiono subito dopo sono MAHĀHĀṬAKEŚVARI, di sette sillabe, KṢAMASVA, di tre, PĀPĀNTAKĀRIṆI, di sei, PĀPAVIMOHANI, (di sei), (il gruppo composto da PĀPAM HANA HANA DHUNA DHUNA, di dieci, RUDRAŚAKTIVAŚĀT di sei ed all'ablativo). La parola che viene alla fine, d'una sola sillaba, è composta dalla cosiddetta emissione brahmica SA in unione ad un T non accompagnato da vocale. Questa vidyā è chiamata col nome di vidyā dell'iniziazione ed è composta da quarantanove sillabe [63].

[116-120*a*] La terza vidyā è preceduta dalla sillaba di maya HRĪṂ cui seguono tre parole di complessive otto sillabe, cioè PARE BRAHME CATURVIDYE, una di cinque, vale a dire YOGADHĀRIṆI, e le tre parole ĀTMAN, ANTARĀTMAN, PARAMĀTMAN al vocativo ed esitanti colla vocale E [64], per complessive dieci sillabe. Queste parole sono seguite dalle quattro sillabe di RUDRAŚAKTI e da altre quattro parole per complessive dodici sillabe, cioè RUDRADAYITE ME PĀPAM DAHADAHA. Seguono, a questo punto, le due parole SAUMYE SADĀŚIVE, di sei sillabe e le quattro sillabe e mezzo dal bindu HŪM, della saetta PHAṬ [65] e di SVĀHĀ. Questa vidyā di cinquanta sillabe e mezza è la cosiddetta vidyā di Parameśvara, distruggitrice (dei peccati derivanti dall'effrazioni alle) regole [66].

63. La vidyā è dunque AIṄOYARALAVAAṆAPHEṂ MAHĀHĀṬAKEŚVARI KṢAMASVA PĀPĀNTAKĀRIṆI PĀPAVIMOHANI PĀPAM HANA HANA DHUNA DHUNA RUDRAŚAKTIVAŚĀT SAT. A parte le sillabe iniziali e il *sat* finale (vedi sopra, 114*b*-115) le altre parole possono essere press'a poco tradotte con: « O grande Signora dell'inferno Hāṭaka, indulgi, distruggitrice del peccato, confonditrice del peccato, colpisci colpisci disperdi disperdi il peccato, per volontà della potenza di Rudra! ».

64. Ātme, etc.

65. PHAṬ è costituito da una sillaba e mezza.

66. La vidyā può essere press'a poco tradotta così: Hrīṃ, *brahman* supremo! tu che hai le quattro scienze! Sostenitore dello yoga! sé, sé interiore, sé supremo! potenza di Rudra! amata di Rudra, brucia brucia il mio peccato! o mite, o Sadāśiva! hūm phaṭ svāhā!

[120*b*-121*a*] Queste tre vidyā mi son state esposte da Bhūtirāja, lo stesso Śrīkaṇṭha in corpo umano! [67]

2.

LA FORZA DEI MANTRA (*MANTRAVĪRYAM*)

[121*b*-123*a*] Della forza insita nei mantra si è già parlato [68] ed il Maestro non deve mai ristare dal perseguitarla, in armonia col profferimento [69], colla penetrazione dentro (la suprema realtà) [70], coi semi, col senso, etc. Non c'è cosa, di queste, che non sia stata già esposta. Il dire il già detto non porta frutto alcuno e, di regola, non ci piace.

E così si è detto della natura dei mantra, delle vidyā, etc. [71].

67. Vedi sopra, I, 9 e sotto, XXXVII, 60.
68. Sopra, IV, 181*b*-193.
69. Vedi sopra, V, 43-73.
70. Vedi sopra, V, 74-100*a*.
71. Nel *NT*, XVIII, 6-8 troviamo menzionate nove operazioni mantriche: 1) infervorazione (*dīpana*) col praṇava OṂ; 2) eccitazione (*bodhana*) col mantra NAMAḤ; 3) percussione (*tāḍana*) col mantra PHAṬ; 4) aspersione (*abhiṣecana*) col mantra VAUṢAṬ; 5) immacolazione, (*vimalīkaraṇa*) col mantra SVĀHĀ; 6) aggiunzione di combustibile (*indhananiveśana*), diretta a bruciare i legami, veleni, etc., preponendo e postponendo al mantra o al nome la sillaba HUṂ; 7) soddisfazione (*tarpaṇa*), consistente in una fortificazione (*balavattādhānam*), preponendo e postponendo ad ogni sillaba del mantra o del nome il mantra LĀṂ; 8) protezione (*guptibhāva*), recitando 10.000 volte il mantra o il nome, preceduto e seguito dal mantra «occhio» (vedi sopra, 40*b*-41*a*; 9) alimentazione (*āpyāyana*) consistente in una corroborazione di chi già cominci ad esser forte, preponendo e postponendo ad ogni sillaba del mantra o del nome, la sillaba VĀṂ.

Capitolo XXXI

IL MAṆḌALA

Diremo adesso in sunto della natura del maṇḍala.

[2-4*a*] Accertato che sia l'oriente, conviene gettare il filo, segnando l'oriente, l'occidente ed il mezzo, dividendolo così in due parti uguali. Fatto ciò, bisogna poi dividerlo, ad oriente ed occidente, con segni opportuni, in quattro, in otto ed in sedici. Con tale filo bisogna poi tracciare due curve il cui punto di intersezione coincida col S e col N. Per accertare il S e il N occorre gettare il filo in mezzo a questi due punti [1].

[4*b*-5] Secondo un altro metodo [2], il N e il S possono essere segnati con un filo la cui lunghezza sia uguale a quella fra l'estremo punto E ed O, partendo rispettivamente da queste due estremità. Nel mezzo dei due punti di intersezione bisogna gettare, come prima, il filo, disteso appunto fra S e N.

[6-7*a*] A questo punto, attraverso un filo lungo la metà dello spazio desiderato, bisogna, partendo dal mezzo, segnare (in modo eguale) le quattro regioni. Grazie poi a due fili, che nascono dalle dette regioni, a due a due, si ha necessariamente un'intersezione, ad ogni angolo. Per ottenere il quadrato bisogna gettare, in questi punti di intersezione, quattro fili [3].

[7*b*-10*a*] I maṇḍala vanno, (secondo i testi), da una a cento specie. Nel *Siddhāyogeśvarīmatam* si dice infatti, nella sezione ad essi dedicata, come ve ne siano cento specie. Tra tutti questi maṇḍala, i più importanti sono tre, cioè quelli con un tridente centrale, quello con tre e quello con nove tridenti. I metodi proposti nei vari testi per l'esecuzione

1. Vedi tavola a p. 736.
2. Secondo il *MV*, IX, 2-5, qui riassunto da Abhinavagupta.
3. Vedi la tavola a p. 744.

dei tridenti sono infiniti. Noi cominciamo qui con l'esporre il maṇḍala, giusta il Trikasadbhāva, fonte e matrice di tutti gli altri.

I.

I VARI TIPI DI MAṆḌALA CON LOTI E TRIDENTI (ŚULĀBJABHEDAḤ)

a) *La costruzione del maṇḍala secondo il Trikasadbhāva.*

[10*b*-11*a*] Da uno spazio di quattro cubiti (per lato) bisogna cominciare col togliere in ogni dove, la terza parte, e, fatto ciò, dividere lo spazio restante in sedici caselle per lato [4].

[11*b*-24*a*] Il punto centrale dei due fili di Brahmā, è, com'è noto, il luogo di Brahmā. Prendendo esso come punto di partenza, bisogna guardare al quarto filo verso E, e, raggiunto, orizzontalmente, il quarto filo, eseguire, nella casella immediatamente seguente, due lune, esternamente, della misura di una e di mezza casella. Nel terzo punto di intersezione, a partire dal luogo di Brahmā, bisogna quindi eseguire, a metà casella, un'altra coppia di lune, attaccata alle precedenti e rivolta verso l'interno. Posta quindi fermamente la mano sul secondo punto d'intersezione cominciando dal luogo di Brahmā, occorre che l'intendente disegni due lune piene. Fissato quindi il filo nella terza mezza casella a partire dalla sesta casella orizzontale sul filo di Brahmā e fattolo coincidere coll'estremità della luna piena, occorre girarlo verso l'alto, a mo' di mezzaluna, verso le caselle di SE [5]. Lasciato quindi (altre) due caselle orizzontalmente, occorre eseguire, dall'ultima mezza luna fino all'angolo, due parti di giro [6]. Tale metodo, attraverso cui nasce il primo corno, aguzzo e ricurvo, dev'essere tenuto anche per il secondo. Dovendosi poi fare il corno di mezzo, bisogna innanzit-

4. Vedi la tavola a p. 744.

5. Secondo J, *vahni* sta qui per tre, per cui la traduzione sarebbe « per tre caselle ». La mezzaluna in questione si estende infatti per circa tre caselle, orientata a SE.

6. Due, probabilmente, nel senso che la medesima operazione dev'essere eseguita anche nei riguardi dell'altro tridente.

tutto eseguire nella terza casella verso l'alto, a metà della quarta, due mezzelune, rivolte verso l'interno, le quali debbono congiungersi colla luna piena precedentemente tracciata, sicché, unendosi le estremità, le punte (del tridente) vengono ad essere ben collegate. Il medesimo deve ripetersi nell'altro lato. La descrizione delle due dette mezzelune permette da un lato che il tridente, colle due di mezzo, venga congiunto col «cuscino» (*gaṇḍikā*) [7] e che, dall'altra parte, il Maestro porti dalle altre due il filo fino all'estremità (del campo), sì da ottenere l'aguzzo corno di mezzo. Il Maestro, esperto com'è a variare i procedimenti secondo i casi, deve quindi occuparsi con attenzione del filo di Brahmā che percorre la parte occidentale (del maṇḍala) sottostante ai due lati (S e N). Il Maestro, rivolto verso di esso, deve ripetere tale e quale, in base al detto filo, il procedimento anziddetto, ad eccezione del corno di mezzo [8].

[24*b*-26*a*] Giovandosi quindi delle due mezze lune voltate verso l'alto anzidette, il Maestro deve, con due di esse [9], ben connettere (i tridenti) col «cuscino», e, coi fili diretti verso l'estremità del campo, partenti dalle altre due [10], tracciare i due corni centrali.

[26*b*-29*a*] Sotto il tridente, in costante aumento di caselle, vanno il loto, che richiede quattro circoli [11], e quindi la ruota, la quale può essere di sedici, dodici o ventiquattro raggi. Nel centro, dove risiede Kuleśvarī, è da disegnare uno zero (*vyoma*) o un punto (*tilaka*) o un loto a sei petali o dodici zeri. Nel maṇḍala dei tre tridenti di cui stiamo parlando, son da tracciare, senza che si sovrappongano l'un l'altro, nella ruota a sette raggi che ne costituisce la

7. La *gaṇḍikā* (lett. «guancetta») è una specie di pomo schiacciato posto all'estremità del bastone o manico portante di armi, strumenti sacrificali (*śruva*, *sruk*, etc.). Vedi su questo termine il *MṛT*, ed. cit., pp. 65, 67 e le illustrazioni relative.

8. Il corno di mezzo, nella parte occidentale, è nascosto dal bastone.

9. Due nel senso che pertinenti ciascuna ad un tridente, quello S e quello N.

10. Vedi la nota precedente. Le stt. 24*b*, 25 si riferiscono, come osserva J, alla costruzione dei tridenti laterali S e N.

11. Vedi sotto, 74-78. Le parti del loto sono parzialmente nascoste dal tridente.

parte centrale, sette (gruppi) di loti, di ruote, o di zeri, mescolati ovvero congiuntamente o separatamente confusi [12].

[29*b*-30*a*] A questo punto conviene introdurre un nuovo campo, che sia, per complessiva estensione lineare, la metà di quello già tracciato [13].

[30*b*-33*a*] In questo proposito, l'asse è largo quanto una casella, ed è seguito dal rigonfiamento (*āmalasāraka*), terminante a punta aguzza, d'un color rosso vivo, fonte immediata di compenetrazione. Nel bulbo esagonale, risiede infatti la Dea Kuṇḍalinī, chiamata col nome di «onda», la «grande ondosa», naturata di sei divinità [14]. Questo rigonfiamento è largo otto dita e lungo quattro. Dopo di ciò, conviene tracciare le porte, che possono essere variamente eseguite, cioè attraverso un quadrato o una mera linea circolare.

[33*b*-36*a*] Il corno poi [15] può essere costruito in modo diretto ed evidente o anche, volendo, nella maniera contraria (come prima); le due lune volte verso l'alto possono, volendo, esser dimezzate sì da diventar quattro; il corno può essere, in mezzo tortuoso o anche evidente (come prima); inclinato a basso o volto verso le regioni di lato, diritto o per metà disuguale, pieno, congiunto o connesso colle (altre) estremità. La costruzione della luna può essere in tal guisa eseguita in dodici modi diversi, che, a loro volta, secondo essa sia volta verso l'esterno o l'interno, diventano due volte tanti.

12. I loti, etc., son «mescolati» nel caso che siano suddivisi per raggi (un raggio di tutti loti, etc, etc.). La «confusione» si ha quando in uno stesso raggio son presenti «separatamente» due soli elementi dei tre, o «congiuntamente» tutti e tre. Il numero complessivo di questi elementi, disposti nei raggi a triadi, a diadi o anche isolatamente è vario, da venti (sei raggi di tre ed uno di due) a otto (sei raggi di uno ed uno di due). Il diverso numero e disposizione di questi elementi determina maṇḍala differenti (J). Le varietà principali, come risulta dal commento di J ed implicitamente da Abhinavagupta stesso (sotto, st. 42*b*, 43*a*) sono duecentocinquanta.

13. Mentre quello già tracciato contiene sedici caselle per lato, quello nuovo ne contiene quattro in più per ogni lato (quindi otto in tutto, la metà di 16). Le caselle complessive del nuovo campo sono 320 contro 256 ($24 \times 24 = 576$; $576 - 256 = 320$).

14. I nomi di queste divinità (Hāhārāvā, etc.) sono elencati da J, comm. st. 32.

15. Nelle stt. 33*b*-36*a* sono esposti altri modi di costruire il tridente. Quanto si ricava da questi accenni, insufficienti di per sé ad intendere i diversi procedimenti di costruzione, è che, in pratica, i metodi per tracciare il tridente erano molteplici.

[36*b*-38] Queste differenziazioni fan sì che le varietà dei maṇḍala non abbiano numero, determinati, come esse sono, dal piedistallo (*pīṭha*), dalla piattaforma (*vīthi*), dal terreno aggiuntivo (per le porte, etc.), dalla gola, dall'orecchie, dalla guancia, dagli « ornamenti » primari e secondari, dalle linee parallele di bordatura, dal vario numero degli svastika, costituiti da otto coppie, etc., le quali tutte cose possono presentarsi in vario modo, e, in certi casi, almeno alcune di esse, essere assenti [16].

[39-41*a*] Tracciato poi il maṇḍala, conviene darvi le polveri colorate, per abbellirlo. I colori migliori, conveniente ciascuno ad una dea, son qui dati dal minio, dal rājavarta [17] e dal gesso, bianchissimo. La Dea Parā, in questo proposito, è bianca come la luna, la Dea Parāparā, rossa, e l'ultima, Aperā, nera, terrifica, infuriata.

[41*b*-42*a*] Alla vista di questo maṇḍala le Dee son prese di regola da una danza di gioia. Anche se esso non è adorato, anche se chi lo vede non è un iniziato – ed ecco che è iniziato dalle Madri!

[42*b*-43*a*] E che più? I sacrifici-tridente concernenti il maṇḍala con tre tridenti e sette raggi son seimila. Tanti i duecentocinquanta anzi detti (moltiplicati per ventiquattro) [18].

16. Secondo il *NT*, XVIII, 44, il *kaṇṭha* ha la larghezza della *vīthi* (due caselle) e, per altezza, metà *viṭhi* (una casella). L'*upakaṇṭha* misura di lunghezza sei caselle ed un dito di altezza. La « guancia » dice Kṣemarāja (*SvT*, V, 34) ha, secondo alcuni testi, la lunghezza della *vīṭhi* (in questo caso 4 caselle) e di spessore la metà (due caselle: nel caso del maṇḍala del *NT* lo spessore è tuttavia di una casella). La *śobhā* o « ornamento », secondo Kṣemarāja (*SvT*, V, 34) è « un elemento di un certo spessore che nasce a lato della gola della porta, ed il sotto-ornamento (*upaśobhā*) una « piccola porzione ad esso sottostante ». Nel commento al *NT*, XVIII, 44, 45, Kṣemarāja specifica che la *śobhā* e l'*upaśobhā* hanno l'aspetto d'una porta rovesciata (o girata?) (*parāvṛtta*). Nel caso specifico del *NT* la *śobhā* è lunga cinque caselle e l'*upaśobhā* una (vedi anche *AğP*, XXIX, 15-18). La « sotto-guancia » (*upakapola*) menzionata in alcuni testi (vedi p. es. *ISGDP*, I, 6, 37, 58, etc.), ad analogia del « sottogola », è una guancia minore sottostante a quella vera e propria. Le « orecchie » (*karṇa, karṇikā*) sono due sporgenze quadrate agli angoli del maṇḍala. Sugli svastika vedi sotto, 132 segg.

17. Il *rājavartam*, secondo l'editrice del *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, Baroda, 1958, vol. I, p. 397, è il blu di lapislazzuli. Qui sembra tuttavia indicare un colore nero.

18. Vedi sopra, 27-29*a* e nota; 33*b*-36*a*.

[43*b*-44] La suprema (*parā*) dea, la potenza, duce del soffio vitale, insidente in tutte le cose, arrotolata, è in questo maṇḍala direttamente presente. I princìpi, le dee dei princìpi, tutto quanto insomma è in esso presente.

[45-50*a*] Dentro di esso, in alto, sulle punte del tridente, in forma di filamento sottile [19], vi sono, parte (sempre) del seggio [20], la volontà (la conoscenza e l'azione) che mandano ad effetto fruizioni e liberazione. Esse, venerate come sono da chi ricerca la liberazione [21] soltanto, sono trafitte a metà dalle punte del tridente. Il savio, poco importa se bramoso di fruizioni o di liberazione, deve perciò eseguire questo grande sacrificio, adoperandovi ogni suo avere, senza risparmio. Alla sola vista (di questo maṇḍala) i Bhūta, i Vetāla ed i Guhyaka fuggono via nelle dieci regioni, e Śiva spontaneamente si placa. L'adorazione continua di questo maṇḍala fa sì che anche chi sia colpito da un avvento di potenza debole, ottiene, in sei mesi, la conoscenza del Trika: la quale, ottenuto e personalmente esaminato ciò che giova eleggere o fuggire uno diventa, all'esaurimento del corpo, identico a Bhairava. Qualora poi il devoto desideri perfezioni, le ottiene.

[50*b*-52] Chi, di questo maṇḍala, conosce la forza di pervasione, la collocazione delle divinità ed il metodo di tracciarlo, è un vero maestro del Trika, ed a lui, chi aspira a Śiva, giova che devotamente s'inchini. Nei tre tridenti conviene poi adorare via via anche la creazione, la mansione e la dissoluzione: nel centro invece il quarto stato, che tutto perfeziona ed adempie.

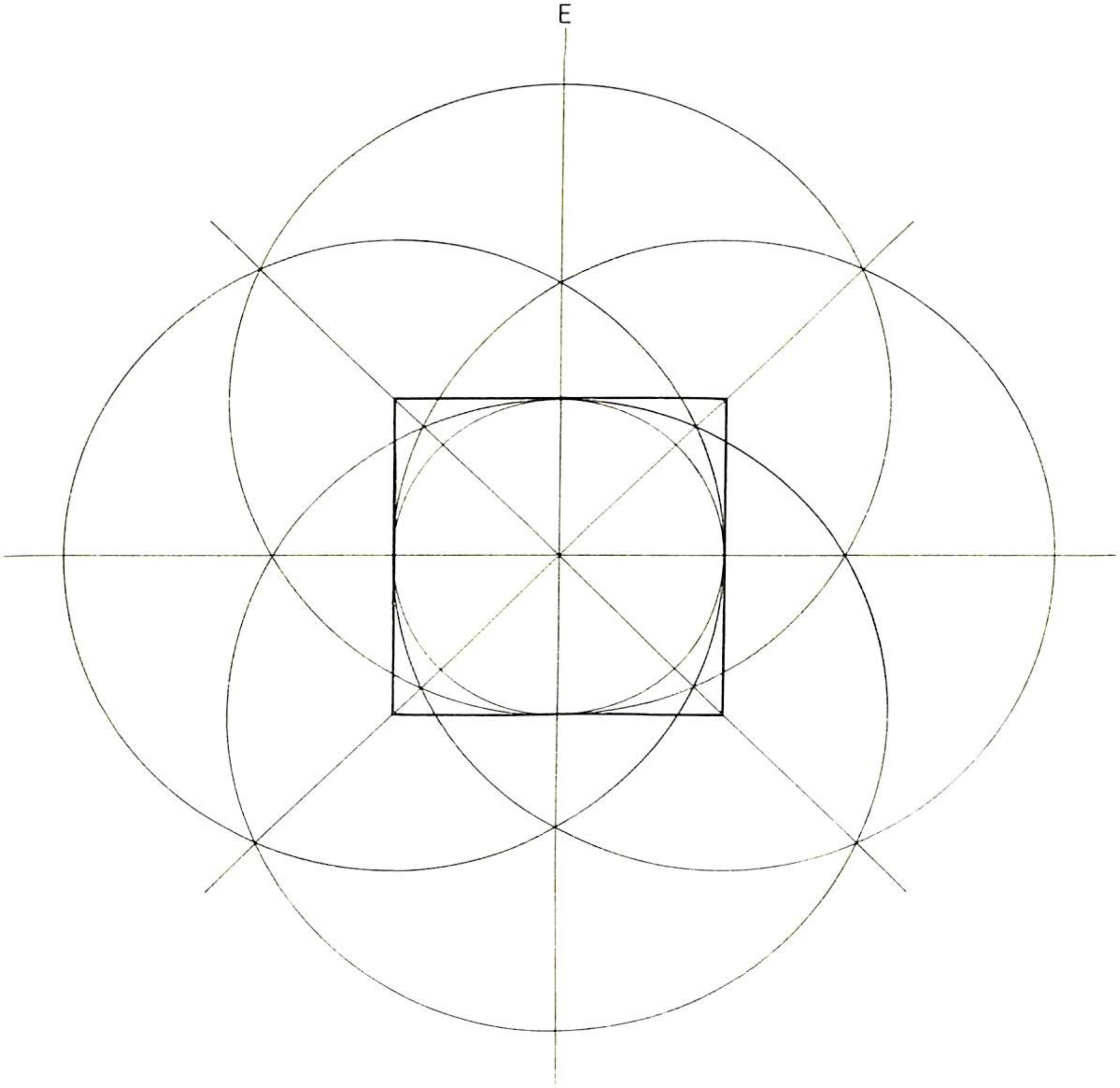
[53] Opzionalmente si può anche celebrare il sacrificio nei riguardi di un maṇḍala a quattro tridenti, col bastone coperto [22]. Quivi costui può convenientemente adorare tutti e quattro i processi.

19. L'espressione *tantumātreṇa* è, forse a ragione, spiegata da J nel senso di « in forma pienamente espansa » (dal tema *tan*-).

20. Vedi sopra, XV, 339-343.

21. Vedi però sotto, 47*b*, dove questa specificazione è apparentemente contraddetta.

22. Dal quarto tridente che, nel maṇḍala precedente, è invece parzialmente coperto dal bastone.



Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del maṇḍala secondo Abhinavagupta (XXXI, 1-4*a*). La parte orientale è accertata per mezzo di uno gnomone, da immaginare nel centro del maṇḍala. Le quattro e quattro caselle laterali riservate alle porte sono di regola aggiunte in un secondo tempo.

[54-59] Tutto ciò è stato detto nell'occulto Trikahṛdaya, nell'esade posteriore [23], e, velatamente, nel Siddhayogeśvarīmatam. « Dopo tracciato, innanzi tutto, il maṇḍala che adempie a tutti i desideri (così quivi), il maṇḍala fornito del gran tridente, ornato di loti, di ruote, etc., occorre disegnare, in ogni porta eccettuata l'occidentale [24], un tridente, e così pure, volendo, tracciare agli angoli un gran tridente, fornito di albero [25]. Nell'estremità del tridente giova poi eseguire una triade di loti e così pure una triade nel tridente stesso, otto volte o tre volte soltanto [26]. E così la cittadella divina delle Eterovaghe è stata indicata ». Tutto ciò è stato, nella medesima opera, esposto anche in altro luogo. « Nel mezzo il loto, e, grandi la metà di esso, le punte del tridente di cui s'è parlato. (Il maṇḍala da tracciare) per l'adempimento (del rito) contiene così loto e tridente ».

[60-61] Mostreremo adesso con chiarezza, anche se risulta già evidente in base al metodo esposto, qual è la costruzione del maṇḍala coi tridenti e coi loti secondo il *Mālinīvijaya* [27], il *Triśirobhairava* [28], il *Siddhayogeśvarīmatam* [29], il *Trikakula* [30], il *Devyāyāmala* [31], la *Kularatnamālā*, il *Trikasāra* [32], il *Tantrasadbhāva* ed il *Guhya*.

b) *La costruzione del maṇḍala secondo il* Mālinīvijaya (*MV, IX, 6-30*).

[62-63] Nel recinto quadrangolare, che misura in un primo tempo tre cubiti di lato, occorre innanzitutto conve-

23. Apparentemente, una sezione del Nandiśikhātantra. Vedi sopra, XIII, 251.

24. La porta occidentale (osserva J) è il supporto del rito d'adorazione e come tale dev'essere tenuta aperta, sgombra, forse nel senso che il devoto entra idealmente nel maṇḍala attraverso di essa.

25. Forse il bastone.

26. Secondo che si tratti, osserva J, di un maṇḍala a quattro tridenti o ad un tridente. La disposizione di queste ultime triadi, comunque sia, non mi è chiara.

27. Vedi sotto, 61-85*a*.

28. Vedi sotto, 100*b*-154.

29. Vedi sotto, 155-163; sopra 54-59.

30. I passi del *Trikakula* (= *Trikaratnakula*?), della *Kularatnamālā*, del *Tantrasadbhāva* e del *Guhya* (il *Gahvaratantra* o il *Guhyayoginītantra*?) non sono stati poi addotti da Abhinavagupta.

31. Vedi sotto, 85*b*-100*a*.

32. Forse il già citato *Trikasadbhāva*.

nientemente spartire la metà orientale. Lasciata quindi un mezzo cubito da ogni parte[33], a E, a N ed a S, bisogna dividere lo spazio restante in caselle di tre dita di lato, quanto a dire in sedici caselle per lato, vuoi orizzontalmente, vuoi verticalmente. Da queste caselle bisogna detrarre dai lati S e N due altre caselle per uno.

[64] Ai due lati del filo di Brahmā, cominciando dal quarto filo ad oriente, bisogna a questo punto tracciare due mezze lune – due a destra e due a sinistra – della misura d'una casella e di mezza casella.

[65-67*a*] Nell'interno, rispetto ad esse, e, precisamente nel terzo filo, giova quindi che il savio tracci altre due mezze lune, andando verso l'interno, due a destra e due a sinistra, dopo di che occorre che ne tracci ancora altre due e due, incentrate in un altro punto d'intersezione rispetto alle precedenti, delle quali tuttavia toccano l'estremità. Il medesimo, cioè a dire due mezzelune d'una casella e di mezza casella, egli deve infine fare nel filo di Brahmā.

[67*b*-69*a*] Alla fine quindi della seconda casella, ai due lati del filo di Brahmā, occorre tracciare abilmente due linee rivolte verso E, alla distanza di un terzo di casella l'una dall'altra. Per ottenere il corno di mezzo, conviene quindi tracciare due linee, che, partite dall'estremità superiore d'una delle mezze lune, si congiungano in cima al filo di Brahmā.

[69*b*-71*a*] Fissato quindi il filo ad una certa altezza dalle corde situate ai due lati estremi del corno centrale, occorre portarlo, a partire da essa, dall'estremità della seconda mezzaluna, precedentemente tracciata, fino all'estremità del recinto. Partendo quindi da un'altra analoga corda, occorre similmente portare il filo nello stesso luogo, partendo dall'estremità della prima mezzaluna. Tale il metodo per ottenere i due corni laterali.

[71*b*-73] Nella restante metà del campo occorre quindi tracciare il bastone, che misura due cubiti di lunghezza,

33. Dove saranno costruite le porte. Vedi sotto, 83*b*-85*a*.

nelle quali cinque caselle son però nascoste [34]. Sotto il bastone si ha poi il rigonfiamento (*āmalasārakam*), largo sei dita ed alto quattro, e, inferiormente ancora, la radice, che, lunga quattro dita, finisce a punta acuta. Al campo primitivo, conviene, nelle varie direzioni, aggiungere quindi le quattro porte, che si estendono (complessivamente) per un cubito [35] e son quindi profonde (ciascuna) la metà [36]. Tale è anche la loro larghezza, che, verso l'esterno tuttavia si raddoppia [37].

[74-78] Ma ascolta adesso come si traccia il loto (centrale). Per prima cosa, occorre tracciare quattro circoli, il minore dei quali misura una casella mentre gli altri aumentano via via della stessa misura. Nelle otto regioni conviene quindi gettare sedici fili, otto (nelle regioni vere e proprie) ed otto (negli spazi intermedi), cui bisogna aggiungerne, in mezzo ad ognuno, altri sedici. Partendo dal terzo circolo, e, precisamente dall'estremità di una di queste corde, occorre descrivere una curva, della misura di tale filo laterale, sino alla sua estremità. Conviene, a questo punto, condurre l'estremità del filo laddove si verifichi una congiunzione, poco importa dove. Il maestro quindi, dopo che questa sia stata ben determinata, e partendo da essa, deve procedere a formare l'estremità dei petali. Circa ogni petalo, bisogna poi tracciare tre stami. I tre loti dei corni del tridente, di sedici dita ciascuno [38], debbono essere tracciati collo stesso metodo.

[79-83*a*] La corolla dev'essere gialla e l'insieme degli stami bianco, rosso e giallo, secondo che siano più o meno prossimi alla corolla. I petali son bianchi e bianca dev'es-

34. Abhinavagupta omette qui la st. 16*b*-17*a* del *MV* dove si specifica che, delle cinque caselle in questione, quattro son nascoste dal loto ed una dal piedistallo. « Il resto di esso (continua il *MV*) è visibile, della larghezza di una casella ». Nei due cubiti di lunghezza del bastone sono comprese, osserva J, le caselle devolute alle porte. Esso, in realtà, è dunque lungo un cubito e mezzo.

35. Il maṇḍala senza le porte misura tre cubiti di lato.

36. Nella stanza 73*b* leggo col testo del *MV*, IX, 19 *tadardhaṃ tu* per *tadardhaṃ vā*.

37. Mentre la larghezza della « gola » è di quattro caselle, quella della « guancia » è di otto caselle. La « gola » e la « guancia », osserva J, hanno ciascuna due caselle di profondità.

38. Il « loto della sapienza » misura invece 24 dita di diametro (J).

sere anche la bordatura (*prativāraṇā*). Il piedistallo, che, di forma quadrangolare, sporge in fuori per uno spazio della metà inferiore alla corolla [39], è sorretto da quattro piedi, che, cominciando da quello di SE son di quattro colori, bianco, rosso, giallo, e nero [40]. Le corna son di tre [41]. Tale il maṇḍala. Il bastone è violetto (*nīlarakta*), il rigonfiamento giallo, e la radice – che fu delineata ad W, lasciate quattro dita ad E della porta – di color rosso [42].

[83*b*-85*a*] Le porte possono essere quadrate, circolari, miste, di varia forma, fornite di uno due tre castelli, simili, arrotondate o di ambedue le specie, variamente ornate da « guancia », « gola » « ornamento », « sotto-ornamento », etc., di forma e disposizione svariate, provviste di « tralci » [43], di « case sottili » [44], etc.

c) *La costruzione del maṇḍala secondo il* Devyāyāmalatantra.

[85*b*-89*a*] « La metà di un campo quadrangolare di quattro cubiti di lato (così il *Devyāyāmalatantra*) dev'essere innanzitutto divisa in dodici caselle, orizzontalmente e verticalmente. Il maestro, a questo punto, deve girare dalla casella mezzana, nel lato conveniente, in alto, per una casella e tre quarti di casella, toccando il filo di Brahmā. Lasciata quindi una casella, occorre, dentro di essa (*tanmadhye*) tracciare altre due mezzelune, dopo di che conviene tracciarne altre due, verso l'alto, nella terza casella, fino a toccare quella ad essa superiore. Partendo, poi, dalla quarta casella, giova unirsi (all'angolo) superiore (del campo), sotto e sopra. Partendo infine dalle misure precedenti, occorre, dirigendosi

39. Il loto, a distanza d'una casella dai limiti della sua circonferenza, è incluso in un quadrato, il cosiddetto « piedistallo ».

40. I piedi sono costituiti da leoni a tre occhi di aspetto terrifico, equivalenti rispettivamente, da quello di SE a quello di NE, a *dharma*, *jñāna*, *vairagya* ed *aiśvarya* (vedi *SvT*, II, 61, 62; *SSP*, III, 49, etc.).

41. Ad eccezione del rosso (J).

42. Questo prova, osserva J, che il bastone non è lungo due cubiti (vedi sopra, st. 71) bensì un cubito e mezzo.

43. I tralci o volute sono un motivo ornamentale in India comunissimo.

44. Ignoro il significato esatto di quest'ultimo termine.

verso l'alto, ben connettere (il tutto) colla quarta (coppia di mezze lune) ».

[89*b*-90] « Andando verso l'alto, bisogna poi unire il filo [45] al filo di Brahmā, scemando via via di grossezza. Il bastone misura (da ogni lato) due dita ed è lungo due cubiti ».

[91] « Preso poi dal campo un dito da ogni lato, bisogna tracciare come una foglia di ficus indica. Tale la parte terminale (del bastone) ».

[92-93] « In uno spazio di sedici parti conviene quindi tracciare un loto, facendo sì che occupi (da ogni parte) dodici dita [46]. Sopra di esso [47], nella parte centrale (del maṇḍala) occorre poi tracciare un loto. Un terzo loto dev'essere infine tracciato all'estremità del corno centrale. Due altri loti di analoga misura debbono essere tracciati a destra e a sinistra, sul muro (*kaṭi*) [48] ».

[94-96] « Il pericarpo è giallo, gli stami rossi gialli e bianchi, i petali, alla periferia del loto, bianchi e così pure bianca la bordatura (*prativāraṇī*). Il tridente (dev'essere cosparso) di polvere nera, mentre la linea di Brahmā dev'esser bianca [49]. La punta del tridente dev'essere ornata di fiamme [50], ed il bastone giallo. Nel loto situato in mezzo al tridente occorre, di regola, che il savio adori Īśvara [51], sopra di questi Parā, a destra Parāparā ed a sinistra Aparā ».

[97-99] Di là ancora da Parā v'è poi la Dea « esauritrice del tempo » (*kālāntaka* = *kālasaṃkarṣiṇī*) [52], la quale, in forma di volontà, divora di continuo l'insieme delle punte.

45. Il filo che determina i lati del corno centrale.
46. Quale sia questo « spazio di sedici parti », che J spiega colle parole « nel campo diviso dai sedici fili », non è chiaro. La parte centrale del maṇḍala misura, come si è veduto, dodici caselle di lato. Il loto misura di diametro ventiquattro dita, cioè un cubito.
47. « Sopra il bastone » (J).
48. Il termine *kaṭi* designa tecnicamente il muro perimetrale d'un tempio; vedi S. KRAMRISCH, op. cit., vol. I, p. 238.
49. « La parte centrale della punta » (J), cioè la linea verticale che divide i due lati del corno centrale.
50. « Applicandovi polvere rossa » (J).
51. « Sadāśiva, nella forma di Grande Trapassato » (J).
52. « Nota anche col nome di Mātṛsadbhāva, etc. » (J). Cfr. sopra, XXX, 45*b*-46.

Questa dea corrisponde alla «forza» Quiescenza, Parā alla Sapienza, Aparā alla Cessazione, Parāparā alla Fondamenta [53]. La natura bhairavica, locata sopra il bastone, s'identifica in effetto con quella di Sadāśiva, le cui potenze si presentano, come sappiamo, in più modi, grosse e sottili [54].

[100] Questo sacrificio qui spiegato ha il nome di Ḍāmara [55] ed ha, come oggetto, tutte e tre le potenze. Descriviamo adesso qual è il metodo di tracciare il maṇḍala dei tridenti e dei loti secondo il Triśirobhairavatantra.

d) *La costruzione del maṇḍala secondo il* Triśirobhairavatantra.

[101] «Per mezzo del mantra-radice bisogna innanzitutto adorare il terreno, le polveri colorate, il gesso, la corda, giovandosi delle più importanti ed ovviamente gradevoli sostanze purificanti, quali l'ambrosia di sinistra [56], etc.

[102-104*b*] Il tridente, situato nella parte centrale del recinto quadrangolare, di quattro cubiti per lato, misura complessivamente tre cubiti, due dei quali appartengono al bastone, fornito, in alto, e in basso, di due basi. Il bastone da tracciare misura, in questo proposito, otto dita di spessore ed è fornito di tre fili. Mentre la base che sta in fondo al bastone misura dodici dita di lunghezza [57] e quattro di altezza, quella che sta in alto ne misura di lunghezza dieci e quattro, come prima, di altezza. Lo spazio fra le due basi è, fino alla base del bastone (ed esse comprese) di quaranta dita» [58].

[105*b*-106*a*] «Fatto il bastone, occorre tracciare il tridente, che occupa uno spazio di tre caselle di otto dita da ogni parte, cioè a dire d'un cubito».

53. Leggo, nel v. 98*b*, *nivṛttiḥ* al posto di *pratiṣṭhā*, e *pratiṣṭhā* al posto di *nivṛttiḥ*.

54. Nel primo caso si hanno la Quiescenza, etc., e, nel secondo, Parā, Parāparā ed Aparā.

55. Vedi sopra, III, 70.

56. Vedi sopra, XXIX, 10 e nota.

57. Propriamente, di larghezza.

58. J non so se a torto o a ragione interpreta qui diversamente.

[106*b*-113*a*] « Il tridente è diviso in tre parti, quella superiore, quella mezzana e quella della base. Nella parte mezzana occorre eseguire innanzitutto un recinto (*vedī*) [59], che in ognuno dei due lati si estenda per sei dita e sia, da estremità ad estremità, lungo dodici dita. Nella parte di base occorre quindi fornire un altro recinto, alto quattro dita e di tanto esteso da ogni parte in forma di mezzaluna. A questo punto conviene muovere in giro il filo, debitamente ingessato, formando con esso un muro (*kaṭi*) di due dita di spessore per quattro, o Dea, di lunghezza. Quale il muro di destra, tale dev'esser poi quello di sinistra. Nella zona di mezzo, la grossezza del corno non differisce da quella dell'estremità [60] e, nella parte inferiore, è di un dito. Nella parte superiore (*ūrdhvataḥ*), occorre quindi tracciare (un altro recinto) [61] di quattro dita di spessore per sei di altezza. Sopra la base occorre poi tracciare, o Dea, la radice del tridente, che costituisce per sua natura un " cuscino " [62]. La parte superiore del tridente (centrale) dev'essere bene aguzza, dello spessore (alla base) di un dito. La parte mezzana è, per parte sua, lunga sei dita e così pure quella inferiore ».

[113*b*-116] « Quanto alla (casella) mezzana, bisogna, poi avere l'avvertenza di farla, nelle due estremità E e W, più depressa di quattro dita. Tale qui il corno di mezzo. Di là dalle corna conviene, a questo punto, tracciare in giro, con tre fili per ciascuno, tre loti, posti in cima ai tridenti [63], ciascuno dei quali deve misurare dodici dita (di raggio). Questi loti, costituiti da tre cerchi concentrici distanziati quattro dita l'uno dall'altro, son dotati di un certo numero di petali: ventiquattro e ventiquattro quello di destra e di

59. Il tridente, in questo maṇḍala, viene costruito attraverso un sistema di « recinti » (*vedī*) tracciati in un quadrato di ventiquattro dita di lato (cioè, un cubito) diviso a sua volta in nove caselle di otto dita di lato. Sul termine *vedī* o *vedikā*, vedi S. KRAMRISCH, *op. cit.*, pp. 145-46.

60. Nella parte di mezzo, secondo J, il corno è di due dita di spessore.

61. « Un recinto, un muro o un raggio » (J).

62. La *gaṇḍikā* (vedi sopra, 25 e nota, secondo J, si estende qui per due caselle. Il tridente centrale di cui qui si parla è alto diciotto dita ed arriva, come quelli laterali, a due dita di distanza dal limite del campo.

63. I loti misurano ciascuno dodici dita di raggio.

sinistra, dodici quello mezzano. Un tondo di otto dita di raggio fornito di tre circoli (concentrici) costituisce poi il cosiddetto loto della sapienza, posto alla radice del tridente»[64].

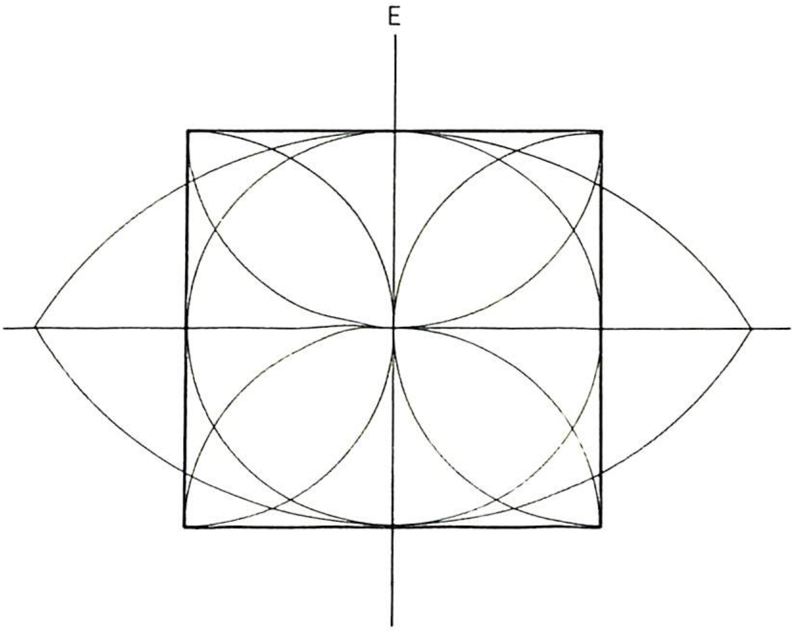
[117-119] «Fatto ciò, occorre spargere le polveri colorate. Il tridente, fino al bastone, dev'esser cosparso di *rājavarta*[65], tenendo presente che le tre liste sopra i tre fili[66] debbono essere bianche. Il loto della Sapienza, alla base del tridente, deve esser bianco ed i tre loti terminali rispettivamente rosso, rosso-nero e bianco. Di là dalla linea degli zeri, che sporgente per un dito di spessore, dev'essere bianco, bisogna tracciare un "recinto" che abbia un cubito di lato».

[120-121] «Tutto il recinto (*prākāra*), il quale è quadrato misura, come s'è visto[67], di lunghezza e larghezza tre cubiti. Tutt'intorno, nelle varie direzioni, debbono quindi essere le porte, che occupano (complessivamente) un cubito di spazio. Le dodici dita ad esse appartenenti debbono essere via via divise in tre, per tracciarvi il "collo", la "guancia", l'"ornamento" ed il "sotto ornamento"»[68].

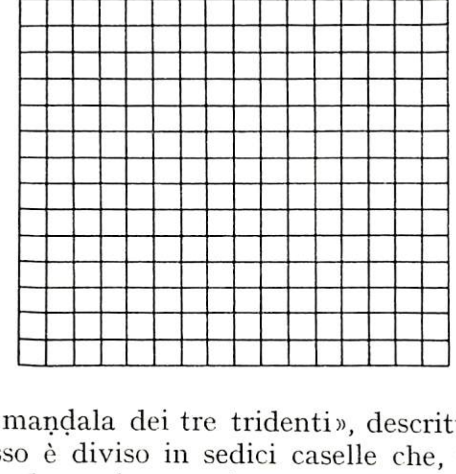
[122-123] «Infine, cosparso di polveri bianche, rosse, gialle e nere dev'essere il recinto quadrangolare insieme colla linea della terra (*bhūrekha*)[69]. Di polveri rosse dev'essere convenientemente abbellita in special modo la parte centrale». Quanto alla forza di pervasione di esso[70] si è già detto in precedenza; conviene tuttavia osservare quanto segue:

[124-126*a*] «La divisione in tre raggi è l'entrata, l'uscita, e il movimento. La pervasione del piano non tocco (*anāhata*) è il supremo sorger della kuṇḍalinī. Le dee del tridente hanno stanza nel bel mezzo del cuore, il bastone del tridente

64. Il loto centrale, dice J, è costituito da otto petali.
65. Vedi sopra, st. 39.
66. «Connessi col bastone» (J). Vedi sopra, 103*a*.
67. Vedi sopra, 102.
68. Su questi elementi, vedi sopra, 36*b*-38 e nota.
69. Probabilmente il perimetro estremo del maṇḍala e la sua bordatura.
70. Ma *asyā* è femminile.



Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del maṇḍala secondo il *MV*, IX, 2-5 (= *TA*, XXXI, 4*b*-7*a*, con qualche variante).



Il campo del «maṇḍala dei tre tridenti», descritto nel *Trikasadbhāvatantra*. Esso è diviso in sedici caselle che, più quelle riservate alle porte, da aggiungere in un secondo tempo, diventano ventiquattro. Ogni casella consta di quattro dita. Ventiquattro dita formano una mano o cubito.

è locato nell'ombelico, la base del tridente nel cuore [71], l'estremità sta nel luogo della potenza, nell'estremità [72] conviene meditare le tre ruote».

[126b-131] «Dopo spinto ripetutamente in alto [73], per mezzo della "forza", la quale si presenta in forma del mezzo del corpo (?), il campo (esistente) sul mezzo e sull'estremità del tridente posto in mezzo all'estremità del bastone del tridente (stesso), giova entrare, all'estremità della radice e del mezzo (?), nella sede della potenza, situata all'ultima estremità. Dopo messo tutt'insieme in movimento ciò che non era in movimento, e spremuto la radice, la beatitudine, conviene entrare nella sede delle tre potenze. Ciò che dev'essere adorato con ogni attenzione quivi risiede: (da esso) nascono tutte le perfezioni. (Allo stesso tempo) e con altrettale attenzione giova dirigere il pensiero con tutte le ruote dei mantra, etc., giova, dico, dirigere il pensiero sul tridente, il quale è costituito da tutti i trentasei princìpi: ché in esso s'uniscono tutti i cammini, da esso tutti e sei son pervasi. Tutti i mantra, attraverso un soffio perfettamente equilibrato, debbono essere (in verità) disposti in questo maṇḍala supremo: il quale adorato, si entra nel piano del tutto possente».

2.

LA COSTRUZIONE DEL MAṆḌALA CHIAMATO «SVASTICA SIGNORE DELL'ETERE», ETC. (*VYOMEŚASVASTIKĀDINIRŪPAṆAM*)

[132-135] «Occorre quindi eseguire (il maṇḍala) giunto allo svastica, di cui esponiamo qui appresso il metodo [74].

71. Il cuore, secondo J, è qui sinonimo del *janmādhāra*.
72. Nello *dvādaśānta* (J).
73. Le stanze 126b-131, tratte, come le precedenti dal *Triśirobhairavatantra* e non commentate da J, sono scritte in un linguaggio estremamente criptico, e, in mancanza d'altri sussidi, la mia traduzione non è nulla più che un tentativo. Secondo J, si tratta, in esse, del metodo attraverso cui si svolge l'ascensione dal *janmādhāra* allo *dvādaśānta* (126b-127) e del modo in cui quest'ascensione si verifica (128-131).
74. La fonte di questo nuovo diagramma è sempre il *Triśirobhairavatantra*.

Il maestro, a questo fine, deve innanzi tutto gettare trenta fili da E ad W e da N a S, grazie ai quali vengono a formarsi, per dritto e per traverso, ventinove caselle. In tal modo le caselle contenute nel maṇḍala sono in tutto ottocentoquarantuno. Di queste, cinque costituiscono il loto, due il maṇḍala della luna, sei il piedistallo (dove sono gli) svastica, e che, come tale, manda ad effetto ogni desiderio, otto la piattaforma ed otto la porta».

[136-137] «Il maestro, a questo punto, o Dea, deve cancellare via via nelle quattro direzioni, dall'esterno all'interno, nove, sette, cinque, tre caselle ed i corrispondenti fili, cominciando dal mezzo [75]; e cancellare altresì (ai lati delle porte) tre, cinque, sette e nove caselle coi relativi fili, dall'esterno verso l'interno, nelle fortezze» [76].

[138*a*] «Cominciando dall'interno, (il devoto deve inoltre cancellare), ad eccezione dei fili, due tre, cinque, sei (caselle) negli angoli dell'edificio delle porte» [77].

[138*b*-139] «A cominciare dalla seconda casella (a destra della) casella di Brahmā, son quindi da cancellare sei caselle; a cominciare dalla terza, cinque; a cominciare dalla quarta, quattro; e, a cominciare dalla sesta, due. (Il medesimo dev'esser fatto anche) a sinistra, dove son parimenti da cancellare (le relative caselle) a cominciare dalla seconda, dalla terza, dalla quarta e dalla sesta».

[140] «Lasciate quindi sette caselle a partire da quella di Brahmā e dopo di esse due altre ancora [78] (son da occu-

75. In tal guisa, osserva J, la figura che si viene a determinare è quella della pianta (*talacchanda*) di un tempio di tipo Meru (su di cui vedi p. es. ŚILPA PRAKĀŚA, *op. cit.*, tav. XXXIV).

76. Intendi: per eseguire le fortezze o cittadelle. La figura che si viene a determinare è, secondo J, quella di una «fortezza volta verso l'interno» (*antarmukhaḥ puryākāraḥ*).

77. La stanza, da me tradotta letteralmente, è alquanto oscura. L'espressione *naḍivivarjitān* non è commentata da J. Il numero «sei» sta, secondo J, per «tutti insieme» (*niravaśeṣan*). «La figura che si viene a determinare negli angoli (conclude J), grazie al combinarsi delle due *śobhā* (vedi, su questo termine, sopra, 36*b*-38 e nota) nate dalle due regioni è una specie di disegno a zizzag (*gomutrikābandhaprāyaḥ*). In tal modo si ha la congiuntura delle porte (*dvārasaṃdhiḥ*)». La stanza seguente tratta, secondo J, della costruzione della piattaforma (*vīthi*).

78. Partendo, cioè, dalla nona. Nella st. 140 si tratta, secondo J, della costruzione degli svastica.

pare), quattro e tre (caselle), e, fatto ciò, cominciando sempre dalla seconda [79], tre, insieme colla quinta; (cominciando dalla quinta) (?) la seconda, insieme con tre caselle; cominciando dalla seconda, la seconda e poi (altre) tre [80] ».

[141] « Il monte Meru è caratterizzato dalle porte [81]. In tutte e quattro le regioni v'è poi (il disegno d'uno) svastica e d'una bella fortezza ».

[142-144] « Dopo così nettato, di tutto il disegno, o bella Signora, duecentosettantadue caselle [82], occorre dedicarsi alla parte centrale del maṇḍala. Di questa, la quale misura ventun caselle per lato [83], cinque son occupate dal pericarpo, e sedici dai petali. La seconda e la terza casella debbono essere quindi divise in due, sino all'ottava: fatta la qual occorre tracciare le curve. E queste debbono essere cancellate, partendo dalla parte centrale, (specificata dai numeri) tre, cinque e sette, sino alla luna (contigua al) piedistallo ».

[145] « Partendo dalla seconda casella rispetto al punto di Brahmā giova a questo punto cancellarne cinque da ambedue le parti, poi quattro e tre, poi ancora nella quarta la seconda (?). (In tal guisa), nella regione orientale si vengono a determinare tre liste » [84].

[146] « Il maestro, nei quattro angoli del piedistallo, cominciando da quello di SE, deve quindi cancellare le caselle del cinque e del due, in alto, e cominciando dal due, quelle del due, del tre, del due e del tre (?) » [85].

[147-154] « I petali son da dipingere in bianco, gli stami in arancione, il pericarpo dev'essere color oro, la parte termi-

79. In realtà, dalla nona.

80. In tal modo, osserva J, si viene a determinare uno svastica. La espressione *rasāt* nella st. 240*b* non è commentata da J.

81. La pianta del « Meru »: vedi sopra, 136-137 e nota.

82. Tutto il maṇḍala consta, come abbiamo veduto, di 841 caselle. La parte centrale (piedistallo, loto, etc.) costituito da un quadrato di tredici caselle di lato, consta di 169 caselle; la piattaforma (*vīthi*) di 272 caselle e le porte di 400 caselle.

83. Compresa la « piattaforma ».

84. J rimanda sotto, st. 148, dicendo di queste liste (*nāḍika*) che sono *paṭṭikārūpā* (in forma di strisce).

85. In tal modo, dice J, nasce uno svastica. Gli angoli del piedistallo, come quelli della piattaforma, sono apparentemente ornati da quattro svastica.

nale dei petali rossa, la bordatura degli zeri candida, rotonda, nereggiante al margine del loto (?), il seggio fornito di tre liste una bianca, una rossa ed una gialla, gli svastica, da quello di SE a quello di NE, di quattro colori (rispettivamente), il piedistallo color corallo. Le varie armi poi, nelle regioni pertinenti a ciascuna di esse, dall'esterno, sono color zaffiro la folgore, color di rubino la lancia, color d'oro il bastone colla sommità d'un rosso vivace, turchina la spada, nero il laccio, il vessillo fornito di fiori e di frutta, ornato da cinque colori, la mazza color d'oro, tutta scintillante, ornata di molteplici gemme, il tridente color del loto azzurro, colla sommità tutta fiammeggiante, il loto candido, volgente appena all'arancione, il disco color d'oro, scintillante, coi raggi del color del berillo ed il centro d'un giallo carico. Il santuario del Dio degli Dei, che manda a compimento tutti i desideri, dev'essere poi, all'esterno tutto rosseggiante di fiamme».

e) *La costruzione del maṇḍala secondo il Siddhāyogeśvarīmatam.*

[155-159] Il metodo secondo cui occorre tracciare il tridente è esposto (anche) nel *Siddhāyogeśvarīmatam.* «Nell'ambito del primitivo campo quadrangolare, bisogna tracciarne un altro, minore di dodici dita (per lato), di tre cubiti di lato, il quale dev'essere tosto diviso in nove caselle (d'un cubito di lato ciascuna). Il tridente dev'essere tracciato nella casella centrale. Questa casella divisa a sua volta in nove caselle, dev'essere ancora dimezzata [86]. Il metodo poi è il seguente: Dopo lasciato tre caselle sotto (la linea di) mezzo, occorre (porre il filo) nel mezzo di due caselle [87] e farlo girare inferiormente, in forma di mezzaluna. A questo punto, posto il filo ad oriente (del filo di mezzo) [88] giova farlo girare in modo da ottenere alla fine la figura di un H. Messo quindi

86. Leggo nella st. 156 *dvidhā* per *tridhā*, seguendo l'interp. di J. La casella centrale viene in altre parole divisa in 36 caselle.

87. « Nel secondo punto di intersezione » (J).

88. « Nel terzo punto d'intersezione, ad oriente del filo di mezzo » (J).

il filo all'estremità di esso, conviene portarlo fino al segno precedente [89]. L'intendente a questo punto deve far via via (nascere e) decrescere una linea, ad oriente rispetto alla porta occidentale (da cui nasce), dopo lasciato quattro dita [90]: ed in tal guisa si ottiene la figura d'un tridente.

[160] « In cima poi alle punte del tridente, tracciato, come si è visto, nello spazio d'un mezzo cubito, occorre, lasciato un mezzo cubito [91], eseguire i (tre) loti. Sotto il tridente, nel mezzo dello spazio d'una mano (che costituisce la casella centrale) conviene quindi tracciare un loto insieme col suo pericarpo ».

[161-163] « Giova a questo punto fissare il filo in cima alla bocca del tridente [92] e gettarlo per uno spazio di tre cubiti [93]. Nel mezzo in alto ed in basso occorre quindi tracciare una coppia di segni, distanziati due dita l'uno dall'altro, sì che il tridente si compia nella sua completezza. Nel tracciato che ne nasce, le parti alte sono uguali a quelle basse, etc. Dall'alto bisogna infine gettare i fili. Il loto di mezzo, o Dea, dev'essere tracciato sotto il tridente ».

Tale il metodo del maṇḍala, quale c'è stato, in ristretto, spiegato dai nostri illustri Maestri.

89. Fatto, cioè, precedentemente, in occasione della costruzione della casella centrale, dov'è tracciato il tridente. Si tratta, secondo me, dei due angoli SE e NE.

90. Interpretazione incerta.

91. A partire dal filo di Brahmā orizzontale.

92. La parte inferiore del tridente, che, se non sbaglio, coincide col « punto di Brahmā ».

93. 1 ½ a destra ed una mezza a sinistra.

Capitolo XXXII

LE MUDRĀ

Dirò adesso delle « mudrā », secondo l'insegnamento dei maestri e le scritture.

[1-2] La mudrā, secondo ch'è detto nel *Devyāyāmalatantra* è una contro-immagine. In base ai due significati che può avere l'espressione « *bimbodaya* », la mudrā è detta contro-immagine, nel senso che nasce dall'immagine o nel senso che l'immagine nasce da essa, che diventa così uno strumento della sua nascita [1].

[3] La parola mudrā, etimologicamente, significa poi ciò che dà (*rā*), somministra, piacere (*mud*), cioè l'ottenimento della natura propria, e, attraverso il corpo, il sé. Tale la ragione per cui nelle scritture essa è così chiamata.

1.

MUDRĀ PRINCIPALI E SECONDARIE (*GUṆAPRADHĀNATĀBHEDĀḤ*)

[4-6*a*] Di tutte le mudrā, la principale è l'eterovaga (*khecarī*), naturata della stessa dea, la quale, così chiamata nella sua forma dispogliata (*niṣkalatvena*), è nota, in quella avviluppata, coi nomi di Triśūlinī, Karaṅkinī, Krodhanā, Bhairavī, Lelihānikā, Mahāpretā, Yogamudrā, Jvālinī, Kṣobhinī, Dhruvā. Tutte queste mudrā non son altro che varietà dell'Eterovaga.

[6*b*-7*a*] Le altre mudrā secondarie e da essa dipendenti descritte nel *Mālinīvijaya* – la Padmamudrā, etc. [2] – non

1. Il termine *mudrā* è usato, nel linguaggio comune, sia nel senso di sigillo o matrice di una stampa o impressione, sia in quello dell'immagine (stampa o impressione) fatta da esso sigillo, etc. Sull'origine e derivazione della parola *mudrā* vedi Priyabala Shah, *Mudrāvicāraprakaraṇam*, Baroda, 1956, pp. 11-14.

2. Vedi sotto, *MV*, VII, *passim*.

son qui esposte, sia perché molteplici, sia perché meno importanti.

[*7b-9a*] L'essere penetrati nella Khecarī, è già cosa di per se stessa sufficiente per provocare la presenza delle dee, poco importa dov'uno si trovi. A che dunque sprecar tempo e parole per spiegare le altre? Nei riguardi tuttavia di riti di carattere opzionale, anch'esse, per taluni soggetti, possono essere d'importanza primaria. Questi riti, sennonché, non sono da noi esposti, e quindi l'esposizione delle mudrā che cooperano al loro buon successo non ci riguarda affatto.

2.
LA NATURA DELLE MUDRĀ (*SVARŪPAM*)

[*9b-10a*] Le mudrā sono quadruplici, secondo cioè concernano il corpo, le mani, la parola e la mente. Io qui espongo l'Eterovaga soltanto, che comprende tutti questi quattro aspetti [3].

[*10b-12a*] « Lo yoghin (così nel *Mālinīvijaya*), lo yoghin, postosi nella positura del loto, deve applicare la mente all'ombelico e quindi, in forma di asse, elevarla via via fino ai tre fori, dove, fermatala, deve poi di nuovo spingerla velocemente attraverso (gli altri) tre fori. Grazie all'esecuzione di questa mudrā lo yoghin vaga nell'etere » [4].

[*12b-31*] « Lo yoghin, dopo congiunto la mente col suono, colla luce e col vento [5], deve, trapassare, grazie all'esercizio, ancora più in alto, sin a raggiungere Śiva nella sua forma suprema. Poste le mani sotto il collo (*jatru*) [6], il piede sinistro nel destro, tenuta stretta la bocca coi mignoli, il naso coi

3. Nelle segg. stanze 10*b*-62 Abhinavagupta espone la *khecarīmudrā* secondo il 1) *Mālinīvijaya* (10*b*-11*a*); 2) il *Yogasaṃcāratantra* (12*b*-31); 3) il *Vīrāvalitantra* (32-47*a*); 4) il *Kāmikatantra* (47*b*, 48); 5) il *Gahvaratantra* (49-53); 6) il *Bhargaśikhākulatantra* (54-62). Sulla *khecarīmudrā* vedi M. Eliade, *Yoga* cit., pp. 249-251.

4. Parafrasi pressocché letterale di *MV*, VII, 25*b*-27*a*.

5. Il *nāda*, il *bindu* e la potenza (J).

6. *Jatruśabdenātra kaṇṭho lakṣyate* (J).

medi, piegato ad uncino gli anulari, il savio deve indi muovere l'arco sopracciliare, i due indici e la lingua, alla quale deve fare emettere il suono hā hā. Raggiunto quindi il foro di Brahmā, grazie al metodo del tridente, lo yoghin, abbandonato il luogo dove si trova, abbandona d'un tratto la terra (12*b*-16*a*). Il metodo del tridente, grazie a cui il savio s'alza a volo nell'etere, consiste, a questo proposito, nella perfetta fusione del vento e del fuoco [7] nell'unico bastone – il bastone, dico, soprassieduto dalle tre divinità [8], congiunto colle tre potenze, caratterizzato dalla dissoluzione di vuoto e non vuoto (16*b*-17). Lo yoghin, consapevole di come il tridente, col suo unico asse, vaghi, o diletta, nell'etere, abbandonato (fin) la nuda essenza (*sattāmātram*), penetrato nella mudrā eterea, raggiunto una pura natura eterea, fuso perfettamente (anche) il tridente, come liquido in liquido, meditato il suo proprio sé, pervaso dalla ruota delle Eterovaghe, in identità con Bhairava – lo yoghin, dico, fatto tutto ciò, abbandona d'un tratto la terra (18-20*a*). Privo di dubbi ed incertezze, non astretto da discipline, trascendente i termini mondani, purificato, non astretto da discipline, meditando "io non sono", tutto raccolto nel mantra, vedendo come tutte le divinità risiedono nel suo corpo, pensando di tutte le cose, dei soggetti, oggetti e strumenti, degli oggetti dei sensi, come la forma, etc., dei movimenti mentali, quali la gioia, l'emozione, l'amor proprio, l'ira, il sonno, i desideri del sesso e l'egoismo, pensando di tutte le cose come nessuna di esse sia identificabile coll'io, meditandole come divenute una cosa soltanto, vedendo di continuo come le varie divinità risiedenti nelle ruote delle orecchie, degli occhi, della bocca, del naso, etc., com'esse e non altro siano il vero soggetto percettore – colui, dico, che è tale grazie alla mudrā Eterovaga, giunge chiaramente a perfezione, ma chi è preso da dubbi circa la dottrina, la maculazione, e la scrittura, a perfezione non giunge (20*b*-24). Il sole è Śiva,

7. La fine dei due rami (*śakhāprānta*) è lo dvādaśānta e le due ruote (o rami) il prāṇa e l'apāna.

8. Cioè, che riassorbe ed emette (J).

il fuoco è Śiva, avendo la facoltà di cuocere, il sacerdote (*purohita*) è Śiva: in esso Śiva risiedono tutte le divinità, le divinità che illuminano l'intero universo (25). La dea Karaṅkinī s'invera tenendo coi mignoli la bocca, cogli indici le sopracciglia, ponendo gli anulari ed i medi sulla bocca, toccando il palato colla lingua (26). Ma odi adesso come s'inveri la dea Jvālinī. Il savio che voglia effettuarla dove applicare le mani, colle dita distese, nella regione che va dalle mascelle alla fronte e muover quindi, coll'impeto del vento, le sopracciglia, racchiuse in esse mani. Tenendo poi la bocca, egli deve fare emettere alla linga il suono hā hā. Tale la mudrā Jvālinī. Loyogh in che reciti, con essa, cento otto volte nella ruota del fuoco, giunge a perfezione (ed a dominare) i tre mondi, con tutte le creature mobili ed immobili (27-29). Lo yoghin grazie al suono hā vede vagare il suo proprio sé nei corpi altrui e gli altri nel suo proprio, lo vede andare e venire attraverso i nove fori, unico, risonante, pervasivo, permanente. La mercé di questa mudrā, egli invero vaga nell'etere». Tale la mudrā eterovaga secondo lo Yogasaṃcāratantra (30-31).

[32-47*a*] «Dentro la particola, la quale è attaccata alle cose di questo mondo, risiede, inconsapevole (*avedinī*), la kulakuṇḍalinī, vogliosa (quando svegliata) di riassorbire la particola stessa. Lo yoghin, fissatala ed ottenuto un riposo nel luogo appropriato raggiunge, in mezzo, la sede del bulbo, essenziata del succo dell'ambrosia della conoscenza, emettendo un suono che non è suono, sin che non raggiunge il "vivente" quadrangolare ed il supporto della massa, sede di tutti i desideri. Lo yoghin avvedutosi quindi com'essa kulakuṇḍalinī sia via via in moto per esse (ruote) e consapevole parimenti di come essa, cominciando dalla radice, salga via via fino alla fine dei due rami, pieni d'ambedue le ruote, lo yoghin deve, o Dea, dilacerare il nodo della tenebra e così pure la (*suṣumnā*) che toglie il nome dal diamante – dilacerarli, dico, col (valore) della conoscenza – e, riposato alla fine dei due rami, trafiggere inoltre la base del liṅga, fuoriuscito dal centro del triangolo (32-36). La coppia delle ruote, in effetto, quivi risplende in unità, congiunta. Da

esso, gettatosi poi giù all'incontrario e raggiunto uno stato di dualità, deve gettarsi dalle cosce sino alla fine dell'alluce, sino a Kālāgni. Nell'andare e venire (del prāṇa e dell'apāna), la kulakuṇḍalinī circola, in effetto, comprendente essi due colà (nella sede di mezzo), e, grazie all'unione di essi prāṇa ed apāna, essa è fonte di schiudimento. Chi conosce questa dimora, a tutto congiunta, suprema, schiudimento e ondazione, giunge a perfezione, nel senso che prende ed emette il rasa (37-39). Tale il processo graduale. Diverso da esso è il (risveglio) immediato, nel quale la suprema eterovaga, chiamata prima col nome di "supporto della matrice", prende poi quello di "radice del tridente". In essa trascendente ai fonemi e naturata di fonemi ad un tempo, vanno i fonemi come al loro punto di riposo (40-41). Profferito il signore del Kula (Kauleśa), da N a PH, in identità col corpo, impossessatosi della prima ruota, parzialmente premuta nel punto vitale dell'etere (*khe yantre*), (pronunciato) un suono contenente la potenza (e raggiunto) di là da essa il piano della kaulinī, fatto, dico, tutto ciò, la coscienza (*cit*), circolando, oltrepassandoli, attraverso i cinque sensi, e passando per il tridente del cuore ed i nodi, la coscienza deve risvegliare la potenza di Rudra (42-44*a*). Lo yoghin, grazie a ciò, entra nel cerchio dell'ombelico, locato nei pressi della ruota del vento, il cerchio che prende il nome dal bindu, la sede della lingua, trascendente ai dodici nodi. Discendendo quindi a ritroso per la ruota della luna, egli rientra di nuovo nella rete degli esseri, di nuovo fa il gioco di māyā, nella sua rete; e di nuovo, attraverso l'eterovaga, i savi procedono poi a nuove emissioni e riassorbimenti». Tale nel *Vīrāvalītantra*, nella sezione che tratta dello yoga, il procedimento da tenere circa la eterovaga (44*b*-47*a*).

[47*b*-48] «La realtà suprema che si ode mentre la bocca è atteggiata a forma di bacio, la realtà divorante questo tutto nella cavità sussistente fra il sole e la luna, grazie, dico, ad essa lo yoghin diventa un "eterovago"». Così l'eterovaga giusta il *Kāmikatantra*.

[49-53] «Le mudrā son invero potenze, il cui nome è dovuto a questo, che liberano dalla trasmigrazione e sciolgono

i lacci. La principale di esse tutte è l'eterovaga, la quale è triplice (ossia vocale, etc.). Di esse tre quella vocale viene effettuata attraverso il profferimento. Quella corporea è chiamata o Dea, col nome di martello a tre teste ed investe (tutto) il corpo, nel senso che tocca il naso, gli occhi, il cuore, le mammelle, i testicoli ed il pene. Quella mentale consiste in un pensare che ha, per oggetto, attraverso il profferimento, ciò che è il luogo della trasmigrazione e ciò che non è il luogo della trasmigrazione. Oltre l'eterovaga vi son poi altre otto mudrā, quella del loto e via discorrendo, costituenti il suo corteggio ed appartenenti rispettivamente alla schiera delle madri. Il corpo poi tutto intero è simile nell'aspetto al fonema KṢ. Tale mudrā è la grande mudrā, propria di Bhairava». Così nel *Gahvaratantra*.

[54] «Quando lo yoghin ben assisosi nella positura del loto, tiene i raggi delle dita voltati dall'altra parte, di dosso, per sorgere, all'improvviso, coi detti raggi, e, così facendo, è tutto concentrato in se stesso, si ha allora, dell'eterovaga, la varietà detta Śaśāṅkinī, nota (anche) col nome di " contrazione". Quando poi egli, sollevato su le braccia ben piegate ad uncino, riposa negli eteri, si ha allora la mudrā eterovaga " eterea ". La mudrā eterovaga, detta del cuore, si ha quando i due pugni sono uniti nel cuore. La varietà " pacificata " s'invera quando le due braccia sono l'una sopra e l'altra sotto, l'una levata, ambedue oggetto d'uno sguardo d'eguaglianza, colla mano congiunta dal di fuori (?). Questa stessa mudrā, quando sia colla mano che corra per di sotto, prende il nome di mudrā della potenza. La mudrā delle cinque kuṇḍalinī si verifica quando le dieci dita, piegate prima a pugno, sono improvvisamente distese in senso obliquo. Questa medesima mudrā, quando le dita son distese verso l'alto, prende il nome di mudrā del riassorbimento. Tale mudrā, tendente verso l'alto, recide incontanente i lacci da cui sono avvinti le anime decadute. Quando infine lo yoghin, dopo atteggiato le mani ad uncino, dirette verso il basso, provviste d'una eccellente visione (?), penetra all'improvviso (nella coscienza), gettando, per così dire, il suo proprio sé in un baratro pro-

fondissimo, sia allora, dell'eterovaga, la varietà nota col nome di Vīrabhairava, alimentatrice della coscienza». «Tali le otto forme dell'eterovaga giusta il *Bhargaśikhākulatantra*».

3.

LA FORZA DELLE MUDRĀ (*VĪRYACARCANAM*)

[63] In tal guisa colui che è penetrato dalla mudrā eterovaga la quale, ancorché unica, si manifesta, come si è veduto, in molteplici forme, raggiunge alla fine il seme supremo.

[64] Uno in effetto il seme, materiato di emissione, la cui forza pervade tutti i mantra; una la mudrā, ossia l'eterovaga, da cui tutto l'insieme delle mudrā è vivificato.

[65] Qualsiasi configurazione (*rūpam*) si manifesti in chi si è saldamente affermato nella ruota delle eterovaghe è da tener così per una mudrā. Le mudrā restanti non son altro che deformazioni del corpo.

4.

LE DIVERSE DETERMINAZIONI TEMPORALI (*KĀLABHEDA*)

[66] *Il momento opportuno in cui applicare le mudrā cade nell'inizio del sacrificio, nel suo mezzo, nella sua fine, nell'intrisecazione col conoscere e collo yoga, nella pacificazione degli ostacoli, nella recisione dei legami.*

[67] *Gli effetti di tale applicazione sono via la penetrazione nella coscienza, la contiguità, l'emissione in unità, l'apprensione della propria intima natura, la distruzione del dubbio, l'infervoramento delle ruote sorte.*

Tali le prescrizioni concernenti le mudrā, fruttifiche se ben custodite.

Capitolo XXXIII

IL RADUNO

Venutane l'occasione, diremo adesso del raduno.

[1] In base a quanto è stato detto, che cioè la principale caratteristica del Trika è questa, che per celebrare l'adorazione, non si può fare a meno di varie ruote [1], noi esponiamo qui riunite quali sono queste diverse ruote.

[2] Le dee da adorare in una ruota di sei raggi sono, secondo il Siddhāvīratantra, Viśvā, Viśveśvarī, Hāraudrī, Vīranāyikā, Ambikā e Gurvī [2].

[3-5] La ruota di ventiquattro raggi è composta dalle otto dee Māheśī, Brāhmaṇī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā e Yogīśī [3] – oppure Aghorā [4], etc. – più le quattro Madri di SE, SW, NW, e NE [5], e, unite ad esse tutte, Nandā, Bhadrā, Jayā, Kālī, Karālī, Vikṛtānanā, Kroṣṭukī, Bhīmamudrā, Vāyuvegā, Hayānanā, Gambhirā, Ghoṣaṇī [6].

[6-7*a*] Le dee della ruota di sedici raggi sono Siddhi, Vṛddhi, Dyuti, Lakṣmī, Medhā, Kānti, Sudhā, Dhṛti, Dīpti, Puṣṭi, Mati, Kīrti, Susthiti, Sugati, Smṛti, e Suprabhā, le quali sono le potenze di Śrīkaṇṭha, etc. [7].

[7*b*-9*a*] I soggetti possessori di potenza da adorare in una ruota di sei raggi sono Bali, Balinanda, Daśagrīva, Hara, Haya e Mādhavaḥ [8]. Quelli da adorare in una ruota di dodici raggi Dakṣa, Caṇḍa, Hara, Cauṇḍin, Pramatha, Bhīma, Manmatha, Śakuni, Sumati, Nanda, Gopāla e Pitāmaha [9].

[9*b*-12] I sedici soggetti possessori di potenza sono Śrīkaṇṭha, Ananta, Sūkṣma, Trimūrti, Śambareśvara, Arghīśa,

1. Vedi sopra, I, 108 segg.
2. Cfr. *MV*, XX, 59*b*, 60*a*.
3. *MV*, III, 14.
4. Vedi sopra, XXX, 20-26*a* e nota.
5. Queste «madri» si formano declinando al femminile i nomi dei guardiani delle regioni (vedi sopra, XV, 222*b*-225*a*; XXX, 42-43*a* e nota).
6. *MV*, XX, 53 (cfr. *MV*, XX, 44, 45*a*).
7. *MV*, XX, 50*b*, 51.
8. *MV*, XX, 58*b*, 59*a*.
9. *MV*, XX, 43.

Bhārabhūti, Sthiti, Sthāṇu, Hara, Jhaṇṭhīsa, Bhautika, Sadyojāta, Anugraheśvara, Krūra, e Mahāsena [10]; o, opzionalmente, Amṛta, Amṛtapūrṇa, Amṛtābha, Amṛtadrava, Amṛtaugha, Amṛtormi, Amṛtasyandana, Amṛtāṅga, Amṛtavapuḥ, Amṛtodgāra, Amṛtāsya, Amṛtatanu, Amṛtasecana, Amṛtamūrti, Amṛteśa, Sarvāmṛtadhara [11]. Le sedici potenze portano gli stessi nomi, declinati al femminile [12].

[13-14*a*] *I soggetti possessori di potenza da adorare in una ruota di ventiquattro raggi sono Saṃvarta, Lakulīśa, Bhṛgu, Śveta, Baka, Khaḍgin, Pinākin, Bhujaga, Bali, Mahākāla, Dviraṇḍa, Chagalāṇḍa, Śikhin, Lohita, Meśa, Mīna, Tridaṇḍin, Āṣāḍhin, Umākānta, Ardhanarīśa, Dāruka, Lāṅgali, Someśa, Śarman* [13].

[14*b*-17*a*] *I soggetti d'una ruota di trentaquattro raggi sono Jaya, Vijaya, Jayānta, Aparājta, Sujaya, Jayarudra, Jayakīrti, Jayāvaha, Jayamūrti, Jayotsāha, Jayada, Jayavardhana, Bala, Atibala, Balabhadra, Balaprada, Balāvahah, Balavān, Baladātā, Baleśvara, Nandana, Sarvatobhadra, Bhadramūrti, Śivaprada, Sumanāḥ, Spṛhaṇa, Durga, Bhadrakāla, Manonuga, Kauśika, Kāla, Viśveśvara, Suśiva, Kopa* [14]. *Dagli stessi nomi declinati al femminile si ricavano le potenze.*

[17*b*-19*a*] I mantra, circa la ruota di sei, sono la sillaba JUṂ e la consorte del fuoco SVĀHĀ; circa quella di dodici, le vocali trattene le neutre; circa quella di sedici, le vocali comprese le neutre; circa quella di trentadue, le consonanti; circa quella di otto le consonanti da Y a H. Nella detta ruota di trentadue conviene che tutte le consonanti, fino a S, siano sormontate dal bindu [15].

[19*b*-21] Le altre molteplici ruote son da formare [16] secondo questo stesso metodo. La coscienza è unica, ed ha, come

10. *MV*, XX, 48*b*-50*a*.
11. *MV*, III, 17-19*a*.
12. Vedi *MV*, III, 24*b*; XX, 48*a*. Leggo nel testo *strīpaṭhāt* per *śrīpāṭhāt*.
13. *MV*, XX, 54-56.
14. *MV*, III, 20-23.
15. Vedi *MV*, XX, 57, 58*a*.
16. Il verbo « formare » (*praklp*) allude qui implicitamente, secondo J, all'irrealtà (*avāstavatvam*) di tutte queste ruote.

essenza, il pensare del tutto. La potenza ed il soggetto possessore di potenza, da esso procedenti, son chiamati rispettivamente Mātṛkā e Śabdarāśi. Questi due, scindendosi (ancora) ed immaginati come potenza e possessore di potenza, si presentano poi in forma di Śabdarāśi e Mālinī, la quale ha una struttura perturbata [17].

[22-24] Tale cogitazione interiore, quindi, scindendosi, dà luogo in realtà a ciò ch'è la triade (*trikam*), composta dal Senza Superiore A, dalla Volontà I e dallo Schiudersi U, da cui procede ogni pensare. Questa triade, unendosi colla beatitudine Ā, colla dominazione Ī e coll'onda Ū diventa la cosiddetta esade. L'unione delle spiranti e delle semivocali determina l'ogdoade. Le vocali senza le quattro vocali nettaree danno origine alla dodecade, e, con esse, alla ruota di sedici raggi. E così via, sino all'infinito.

[25-26] Il tutto sopporta di essere racchiuso in un vario numero di cogitazioni, da un'unica e generica, fino a tante sempre più particolareggiate, e perciò, di volta in volta, esso si presenta come essenziato dei cinquanta fonemi (tutti insieme), diviso in vocali e consonanti, naturato dalle otto classi, diviso nei cinquanta fonemi ad uno ad uno, o nelle ottantun mezze more. E ciò è stato già mostrato in precedenza [18].

[27-28*a*] Anche le vocali tollerano di essere divise in mezze more e quindi dimezzate, poiché, come ha detto Pāṇini, «una mezza mora al principio dell'accento mediano è acuta» [19].

[28*b*-29] Questa coscienza, in tal guisa, consiste in un pensare, naturale oggetto d'adorazione. Tutto l'anzidetto inanellamento di ruote non è una realtà diversa dalla coscienza, separata da essa. Molti sono i modi in cui esso dev'essere messo in opera dal devoto, in guisa di molteplici varie recinzioni che circondano il Signore.

17. La divisione potenza e possessore di potenza nello stadio Śabdarāśi - Mātṛkā è ancora *in nuce*. La Mātṛkā e la Mālinī rappresentano la potenza, rispettivamente non esplicita ed esplicitata, dello Śabdarāśi (vedi sopra, XV, 130*b*-133; III, 198-200*a*).

18. Vedi su tutto ciò III, 65 segg.; sulle 81 mezze-more, vedi anche VI, 225*b*-230*a*.

19. Pāṇni, I, 2, 31, 32. Vedi *TS*, p. 61, l. 1.

[30] Parāparā, Parā ed Aparā sono l'emissione, la mansione ed il riassorbimento; ma la quarta, consistente nell' « Essenza dei soggetti conoscenti » (o delle « madri ») è considerata come il riposo [20].

[31-32*a*] Essa palesamente può essere comunicata solo per via verbale, e qui ci siamo limitati ad indicarla qua e là. La verità è che occorre procacciarsi tale riposo nel quarto (stato), che ha, per essenza, l'Essenza dei soggetti conoscenti (o delle madri). Chi sia riuscito ad ottenerlo, il tutto gli appare come un'espressione del suo sé, identico a lui.

Tale, qui esposto, il raduno dei passi delle scritture, così come mi è stato insegnato dai Maestri.

20. Vedi sopra, XXX, 45*b*-46.

Capitolo XXXIV

LA PENETRAZIONE NELLA NATURA PROPRIA

[1*a*] Diremo adesso, venutone il momento, della penetrazione nella nostra propria natura.

[1*b*-2] Chi penetra sempre più addentro nella conoscenza « particoliforme », da noi in più modi esposta, diretta all'ottenimento di Śiva, riposa, alla fine, vicino (al suo intimo essere), dopo di che, abbandonato il piano « particoliforme » va in quello « potenziato », dopo di che ancora, gradatamente, in quello « divino ».

[3] *In tal guisa, chi così partecipa della natura di Bhairava, gradatamente inveratasi ed alimentata dai grandi raggi della coscienza, penetra alla fine, per sempre, nel suo stesso sé, in piena indipendenza da ogni mezzo, gravido di tutte le cose.*

[4] Tale la penetrazione nella propria natura, così com'è stata esposta dal Signore.

CAPITOLO XXXV

L'INCONTRO DELLE SCRITTURE

[1-3] Si espone adesso l'incontro qui di tutte le scritture. Qui, tutto l'insieme delle varie attività e comportamenti, ereditati dai nostri padri, si svolge in base ad una certezza a priori, la quale viene chiamata col nome di tradizione (*āgama*). Sia il ragionamento positivo, sia quello negativo dipendono infatti da tale certezza [1]. Ché, se essi fossero indipendenti, che mai potrebbero determinare, in mezzo ad un'infinità di individui? [2]

[3*b*-5*a*] La stessa percezione diretta, che (nel caso della vista) nasce dall'insieme della vista, del sé, della luce e dell'oggetto, dipende, in ultima istanza, dalla certezza a priori, di cui si è accennata la natura. (Senza di essa) un bambino appena nato, solo, affamato, in mezzo a cose di ogni sorta, che mai farebbe, che prenderebbe, con che vedrebbe, su che si dirigerebbe?

[5*b*-6] « Ma (dirà qui alcuno) il bambino, in mezzo alle dette cose d'ogni sorta, prende ciò soltanto che visto, odo-

1. Sul concetto di *prasiddhi* vedi la chiara esposizione del *TS*, pp. 195-197. I criteri della conoscenza del bene e del male non ci sono dati dal conoscere discorsivo, che nulla può su di essi, ma unicamente dall'autorità o rivelazione (cfr. *VP*, I, 40), la quale non abbraccia soltanto la parola scritta ma ogni tradizione orale: ambedue sono un valido mezzo di conoscenza, non contraddetto, cioè, dalla realtà dei fatti (cfr. sotto, 19*b*, 20), per coloro che credono ed aderiscono ad esso con tutto il loro cuore (cfr. *BV*, III, 96). La rivelazione è, in questo senso, ciò cui uno crede fermamente. Chi non ha tale fede, dice Abhinavagupta, in una tradizione o autorità, qualunque essa sia, è come colui che non ha occhi ed è privo così di un organo essenziale del conoscere. L'identificazione di *prasiddhi* colla scrittura è già chiaramente affermata da UD (*PK*, II, 3, 1-2, commento: vedi sotto, 19*b*, 20 e nota).

2. Il ragionamento « dove c'è fumo c'è fuoco », e, negativamente, « dove non c'è fuoco non c'è fumo » non potrebbe aver luogo se il fuoco non fosse già di per se stesso oggetto di una *prasiddhi* o certezza a priori. Se così non fosse, osserva Abhinavagupta, il ragionamento avrebbe come oggetto solo una molteplicità di individui insufficientemente conosciuti – i tanti fuochi singoli – dai quali non sarebbe in grado di dedurre alcunché.

rato o toccato, lo appaga interiormente, e, presolo, comincia in breve a profittare del ragionamento positivo o negativo».

[7-11*a*] Ma che? Quest'appagamento interiore (io rispondo), determinato da questo o quell'oggetto particolare, è prodotto da un pensare naturato di impressioni precedentemente acquisite, non è certo cagionato da mezzi di conoscenza esteriori, quali la percezione diretta, il ragionamento, etc.: esso, ripeto, dipende dalle impressioni antecedenti, non è una semplice intuizione senza fondamento. In un bambino non nasce certo il desiderio di cibarsi di terra. Se quindi (questo appagamento interiore) dipende da impressioni antecedenti e se queste impressioni antecedenti sono (una forma di) pensiero, questa certezza a priori, trasmessaci dal passato, non ha più bisogno di dimostrazioni. Né può dirsi poi che tutte le varie attività e comportamenti della vita dipendono dall'appagamento interiore soltanto. Di necessità bisogna dunque ammettere questo, che nei riguardi di essi tutti, il mezzo di conoscenza fondamentale è la certezza a priori (e non altro).

[11*b*-12*a*] Seguendo via via a ritroso nel tempo questa certezza a priori, se ne cava questo, che cioè essa risulta in principio appartenere, fuori di dubbio, ad un unico soggetto di per se stesso onnisciente.

[12*b*-13*a*] L'insieme delle varie attività e comportamenti quali essi siano, non può essere fatto risalire, infatti, ad un solo soggetto (limitato). La certezza a priori non trova dunque giustificazione se non preceduta da un soggetto onnisciente. L'esistenza poi alla base di essa, di più soggetti onniscienti non è confortata da prova alcuna.

[14] Colui che è abbellito da centinaia di certezze a priori, causa di fruizioni e di liberazione, naturato del loro pensare – costui è Bhairava, Parameśvara.

[15] Questa certezza a priori, scissasi quindi in molteplici parti e fenomenizzatasi in forma di tradizioni orali e di scritture, eccola dirigere le varie attività e comportamenti delle creature.

[16-17] In virtù di essa e di essa soltanto, tutti i buoni, sin dalla fanciullezza, prendono come guida, nelle loro at-

tività e comportamenti, la tradizione scivaita, la prima di tutte. Gli altri sono imperfetti e perciò non raggiungono la liberazione, bensì i frutti parziali prodotti dalle tradizioni inferiori.

[18-19*a*] Lo stesso dirigersi dell'adulto verso il cibo e non altro per mangiare, è determinato dalla certezza a priori soltanto, non certo della percezione diretta o dal ragionamento – perché è logicamente impossibile. (Infatti) dirigendosi verso il cibo egli non ha timore alcuno di trovarsi a mal partito, e neanche dubbio alcuno (della sua efficacia).

[19*b*-20] La certezza a priori è una percezione che si produce di là da ogni discordanza, naturata di linguaggio e costituisce l'essenza stessa del soggetto conoscente [3]. La sua presenza elimina in un soggetto ogni incertezza, proprio perché essa si è creata, in lui, da se stessa. Essa è lo stesso Śiva, nella sua onniscienza.

[21-22] Naturalmente, fin tanto che uno non si sia identificato con Śiva, deve accettare senza diffidenza la certezza a priori conveniente alla sua propria natura, essa soltanto, ed essere di converso diffidente verso le altre. Egli deve stimarla più d'ogni altra. Chi sta per identificarsi con Śiva deve così essere dedito alla relativa certezza.

[23] Una soltanto è la tradizione rivelata dall'onnisciente, dal Signore, concernente in egual misura la via dell'azione, e quella dell'inazione [4].

[24] Per raggiungere i diversi frutti, più o meno perfetti, riguardanti il dovere, il profitto, il piacere e la liberazione, il mezzo è dunque uno soltanto, cioè a dire la tradizione che mette capo a Śiva.

3. « La scrittura (così *UD* in due stanze inserite nella sua *ṭikā*, ora perduta, alle *PK*: vedi su di esse *MVV*, 805, 806; *BV*, I, 36,; III, 84; *LV*, II, 83), la scrittura è una certezza a priori. Essa può essere confortata o meno dalla ragione e suo oggetto è la scienza o la nescienza. In ogni caso, essa non è discordante (colla realtà dei fatti) ed è quindi un mezzo di conoscenza. Questa certezza a priori è secondo noi la stessa vocalità del Signore, verace e perciò non soggetta a discordanza. Tutto ciò che da essa, in un dato tempo e luogo, si prova essere in un dato modo, può essere davvero così ritenuto, senza dubbi di sorta ».

4. L'azione (rituale o meno) e la conoscenza (J).

[25] Essa, a causa della diversità del suo oggetto somministra frutti diversi. L'insegnamento in essa di mezzi svariati non porta con sé contraddizione alcuna.

[26-27] Tutte le varie tradizioni – quella ordinaria, quella del Veda, del Sāṃkhya, dello Yoga, quella viṣṇuita, buddhistica, giainica, quella delle scritture del Nyāya, della grammatica, dello scivaismo dualistico, dei tantra, degli śākta, etc. – sono infatti nate, secondo che dice lo *Svacchandatantra*, dai (cinque) brahman, nelle loro diverse forme di Sadyojāta, etc. [5].

[28] Nel corpo di una stessa singola dottrina, com'è, p. es., il Veda, accade che i suoi seguaci, per accedere a gradi superiori, debbano sottostare a speciali riti di purificazione. La stessa cosa può dirsi a proposito della nostra tradizione, laddove si parla dell'estrazione degli emblemi settari, etc [6].

[29] (In altre parole) a quel modo che uno, appartenendo ad un grado inferiore, non può godere dei frutti che derivano dallo stadio superiore, così chi appartiene al Pañcarātra, etc., non può godere dell'identificazione con Śiva.

[30] Una soltanto è perciò la tradizione. Su di essa tutto è fondato, dalle dottrine popolari fino a quella dei viṣṇuiti, dei buddhisti e degli scivaiti.

[31] Il fine supremo di essa tutta è la realtà chiamata col nome di Trika, la quale, perché in tutto presente, indivisa ed ininterrotta, è chiamata (anche) col nome di Kula. A quel modo che nelle varie parti del corpo, superiori o inferiori, divise le une dalle altre, la vita è tuttavia una sola, così il Trika è presente in tutte le cose, secondo ch'è confermato dalla scrittura.

[33-34] « Esente dalle cinque correnti (così è scritto nel *Kālīkulatantra*) questa realtà è detta essere l'essenza delle dieci e delle diciotto differenziazioni. A quel modo che nel fiore è l'odore, nel sesamo l'olio, nel corpo la vita, nell'acqua l'ambrosia, così dentro tutte le scritture sta presente il Kula».

5. Vedi *SvT*, VIII, 31; XI, 45, 182.
6. Vedi sopra, XXII, *passim*.

[35] Questa tradizione, la quale (come s'è visto) è unica, si presenta, quindi, in vari modi, determinati dalla varietà dei soggetti. La certezza a priori infatti è una sola, nonostante appartenga a persone di credenze diverse, fautori della nostra dottrina o di dottrine altrui.

[36] Il Sāṃkhya, lo Yoga, il Pañcarātra, ed il Veda, così com'è detto nello *Svacchandatantra,* non debbono essere vilipesi, in quanto che sono originati tutti da Śiva [7].

[37] Queste varie tradizioni, correnti nel mondo, non sono che frammenti isolati, estratti da una tradizione unica. Esse offuscano e traggono in inganno i loro devoti.

[38-40*a*] Altri ritengono che di tradizione ve ne sia più d'una. Anche chi accetta questa tesi, deve tuttavia per forza ammettere, se vuole che esse tradizioni siano un valido strumento di conoscenza, che (le loro prescrizioni) vertano su differenti ordini di cose, e che non siano tutte sullo stesso piano, ma certe più elevate ed altre meno, ché nessuna di esse, altrimenti, risulterebbe valida. La permanenza ed il consenso (generale) non rappresentano, da parte loro, nessun sufficiente criterio di validità. Del resto, anche volendoli accettare per buoni, valida risulterebbe pur sempre la tradizione scivaita soltanto, perché tale appunto si dice che essa sia [8].

[40*b*-42*a*] I diversi criteri da taluni adottati (di spiegare le contraddizioni) attraverso una diversa analisi dell'espressione, una finzione, l'irrealtà e la commendazione, hanno come logica conseguenza quella di infirmare la validità di ogni tradizione. Nei riguardi dunque di questo mezzo di conoscenza chiamato « tradizione » non c'è altro che accettare l'interpretazione proposta da questo nostro sistema.

[42*b*-43*a*] « Fruttuoso è in realtà (solo) lo sforzo indirizzato a ciò che è più importante » [9]. Si sforzi, dunque, almeno qualcuno, incitato da Śiva, di perfezionarsi in questo sistema.

7. *SvT*, V, 44-45.
8. Permanente e priva di contraddizioni intrinseche.
9. Vedi Patañjali, *MBh*, I, *Paśpaśā*.

[43*b*-44*a*] Chiaramente Maheśvara stesso ha infatti detto in più luoghi delle scritture che il trovare anche un solo individuo, che sia qualificato a questa tradizione è cosa assai difficile.

[44*b*] Tali i termini in cui l'incontro delle scritture mi fu esposta da Śambhunatha.

Capitolo XXXVI
LA TRASMISSIONE DELLE SCRITTURE

[1] Si espone adesso, a luogo e tempo opportuno, la trasmissione della scrittura, così com'è stata esposta sul Siddhayogīsvarītantra, etc., e descritta dai Maestri.

1.
LA TRASMISSIONE DELLA SCRITTURA SECONDO IL *SIDDHAYOGIŚVARĪMATAM*

[2-7*a*] Bhairava l'ha trasmessa a Bhairavī, questa a Svacchanda, questi a Lākula, questi ad Ananta, questi a Gahaneśvara, questi a Brahmā, questi a Śakra e questi infine a Bṛhaspati. Della scrittura, che constava originariamente di nove volte 10.000.000 di stanze, ognuno di costoro ne ha trasmesse 10.000.000 di meno. Bṛhaspati, infine dei 10.000.000 da lui ereditati ne trasmise solo un quarto (2.500.000) a Dakṣa, etc., due quarti (compreso, s'intende, il precedente) a Saṃvarta, etc., (2.500.000) un quarto a Vāmana, etc., (2.500.000), un mezzo quarto (1.250.000) a Bhārgava, un quarto di quarto a Bali (625.000), la metà di esso a Siṃha (312.500), due parti a Garuḍa (104.167) [1], una parte a Vāsuki (52.083) [2]. Finora le parti son dunque diciassette. Dal cielo Rāvaṇa ne rapì a questo punto la metà (78.125) [3]. L'altra metà l'apprese Rāma dalla viva voce di Vibhīṣaṇa (78.125). La scrittura, in conclusione, fu tramandata da maestro a discepolo attraverso diciannove momenti (o parti).

[7*b*] Ognuna di queste parti si suddivise a sua volta in otto parti, secondo la partizione in pāda, etc., esposta (sul *Siddhayogeśvarīmatam*).

1. 312.500 : 3 = 104.167.
2. 104.167 : 2 = 52.083.
3. La metà di 156.250, che è a sua volta la metà di 312.500.

[8-9] (*Queste sono*) *il pāda, il mūla, l'uddhāra, l'uttara, il bṛhaduttara, il kalpa, la saṃhitā e il kalpaskanda* [4]. *In essi tutti è operante, come elemento pervasivo, il Senza Superiore. In esse parti son via via presenti in tre modi, secondo che si dice, le tre Dee* (*non* in nuce *ma*) *in forma pienamente spiegata. Il nono momento* [5] *è esente da ogni limitazione e non è quindi computato nel conto.*

[10] Da Rāma lo apprese Lakṣmaṇa, da Lakṣmaṇa lo appresero i Siddha, dai Siddha i Dānava, dai Dānava i Guhyaka, dai Guhyaka gli Yoghin, dagli Yoghin gli uomini più eccellenti.

2.
LA TRASMISSIONE DELLA SCRITTURA SECONDO I MAESTRI

[11-12] Costoro se lo trasmisero sì l'un l'altro, ma esso col tempo, andò perduto. Per comando di Śrīkaṇṭha discesero allora al mondo tre Perfetti, Tryambaka, Āmardaka e Śrīnātha, competenti, rispettivamente, nei tre aspetti in cui si divide l'insegnamento Scivaita, cioè la non dualità, la dualità, e la dualità-non dualità.

[13] Dal primo discese, per parte di figlia, una seconda linea spirituale (ormai) ben affermata col nome di Mezzo Tryambaka.

[14] Queste correnti spirituali, tre e mezza di numero, si sono via via diffuse e divise, grazie ai discepoli ed ai discepoli dei discepoli, in cento rami diversi.

[15] Quest'opera nostra, la Luce dei Tantra, ha assorbito il succo (*rasa*) che costituisce l'essenza di queste tre correnti spirituali e mezza e come tale emana ogni sorta di rasa [6].

[16*a*] Si espone adesso la convenienza e necessità dell'assunzione di questa scrittura, di cui si è testé esposta la successione.

4. Divisioni oscure. Secondo i versi del *Siddhayogīśvarīmata* addotti da Jayaratha, il *pāda* è costituito da 50 sillabe (o *śloka*?), il *mūla* da 100, l'*uddhāra* da duecento, l'*uttara* da 400, il *bṛhaduttara* da 394 (?), il *kalpa* da 1000, la *saṃhitā* da 14.062 (*śloka*), il *kalpaskanda* da 2000.
5. Cioè, il Senza Superiore.
6. Vedi sul *raja*, sopra, I, 119*b*-122, nota.

Capitolo XXXVII

L'ESPOSIZIONE DI COME LA SCRITTURA DA LEGGERE (SIA QUELLA SCIVAITA)

[1] Tutte le varie forme di attività e comportamenti (*vyavahāra*) si fondano, in base a quanto è stato detto, su d'una certezza a priori (*prasiddhi*), sì che è necessario eleggere una scrittura (*āgama*).

[2] A quel modo che nella vita ordinaria questo o quel frutto uno l'ottiene comportandosi convenientemente in base alla corrispondente certezza a priori, così uno raggiunge Śiva in base alla corrispondente certezza.

[3-6] Sebbene, dunque, anche le scritture che insegnano parziali aspetti della realtà e dànno conseguentemente frutti parziali, debbono (da chi vuole ottenere tali frutti) necessariamente essere elette, molto più importante e degna d'elezione è la scrittura contraria, quella, dico, che è stata veduta da ogni vero onnisciente. Quale dunque? Quella grazie al cui completo insegnamento nasce il frutto senza superiore [1].

[7-8] A quel modo che, dopo accennato ai punti essenziali ribaditi dalle dottrine inferiori, vien qui affermata una realtà superiore, così essa dev'essere personalmente accertata. Dalla descrizione di questa realtà personalmente accertata per opera della forma superiore di conoscenza suesposta, emerge che i sistemi inferiori son stati rivelati da onniscienti imperfetti.

[9] Talune parti delle realtà insegnate dai sistemi superiori son sì intravvedute, ma subito neglette dai sistemi inferiori. La qual cosa rivela com'essi siano sotto il dominio di māyā, e com'abbiano, per scopo, quello di assicurare la continuità della creazione.

1. Le due stt. 4, 5 ripetono le stanze 11, 12 e qui sono pertanto da espungere. Per comodità del lettore, ho tuttavia conservato la numerazione del testo edito.

[10-11] « Il savio (così anche il Signore nell'*Ānandatantra*, etc.) non deve eleggere, come autorità, la parola vedica, la quale è piena di impurità, produce frutti esigui ed instabili ed è limitata, bensì le scritture scivaite ».

[11*b*-12*a*] Ciò che secondo i Veda è fonte di peccato, secondo questa nostra dottrina di sinistra [2], conduce invece speditamente alla perfezione. Tutto l'insegnamento vedico è infatti sotto il dominio di māyā.

[12*b*-13*a*] Non altrimenti che il veleno mercé la convinzione di essere Garuḍa, così il karma, grazie alla convinzione, esente da dubbi, di essere Bhairava, si autodistrugge [3].

[13*b*-15] Essendo i maestri dei sistemi inferiori inquinati da mancanza di conoscenza e di sano insegnamento, bisogna perciò necessariamente eleggere la dottrina predicata da Śiva, che rappresenta giusto l'opposto del loro insegnamento. I maestri qualificati ad insegnarla son due, Śrīkaṇṭha e Lakulīśa [4], di modo che questa scrittura, dispensatrice del sommo bene, è divisa in due correnti (*pravāha*), di cui la prima somministra anche tutte le fruizioni desiderate.

[16-17] Questa corrente, differenziandosi secondo le varie potenze, è poi detta essere quintuplice. Cinque son le correnti in cui, com'è detto (nelle scritture), si divide la dottrina di Śrīkaṇṭha. Queste cinque correnti si suddividono a loro volta in dieci, diciotto e sessantaquattro scritture. Quest'ultime, le più elevate di tutte, tolgono il nome da Bhairava [5].

[18-19] La parola pīṭha, secondo che ha detto il Beato nell'*Ānandaśāstra*, significa « insieme ». Il pīṭha è di due specie, di destra o di sinistra [6], corrispondenti rispettivamente

2. Sul significato e valore simbolico della parola vāma, vedi sopra XV, 278*b*-283*a*.

3. Garuḍa, il re degli uccelli, è il nemico dei serpenti. Il veleno dei serpenti, secondo una tradizione diffusa, è neutralizzato dalla meditazione su Garuḍa, se, cioè, chi è stato morso o, per dir così, lo stregone che lo ha in cura, pensa di essere Garuḍa, si identifica mentalmente con Garuḍa. *Mutatis mutandis*, il veleno della trasmigrazione è debellato pensando di essere Bhairava. Il paragone ricorre anche in maestri scivaiti dell'India Meridionale (p. es. Tirumūlar, etc.).

4. Il fondatore della setta dei Pāśupata (vedi l'*Introd.*, pp. 15, 16).

5. Vedi sopra, I, 18 e nota.

6. Cioè, rispettivamente naturato da Śiva e dalla Potenza.

al mantra e alla conoscenza (*vidyā*). Da questo duplice pīṭha derivano altri due, costituiti dalla mudrā e dal maṇḍala.

[19*b*-22*a*] Il mantra è ciò che pensa e salva [7]. Esso è rafforzato, nutrito dalla conoscenza (*vidyā*) la quale illumina le cose del conoscibile. La mudrā è un'immagine riflessa del mantra ed è nutrita dal maṇḍala. Il termine *maṇḍa* implicito in maṇḍala designa infatti l'essenza, cioè Śiva stesso [8]. In tal guisa, essendo i quattro pīṭha reciprocamente interpenetrate, tutto è in realtà presente nella sua essenza in ogni singolo pīṭha.

[22*b*-24*a*] I pīṭha sono stati esposti partitamente, come diversi l'uno dall'altro, soltanto per questo, perché, cioè, di volta in volta la cosa più importante può essere questa o quella, affinché i devoti possano mandare ad effetto ciò che desiderano. Ciascuno di essi inoltre si divide in quattro parti. Il più eccellente di tutti è la conoscenza, e, in ordine decrescente, il mantra, la mudrā e il maṇḍala.

[24*b*-25*a*] Il pīṭha prevalente nel *Siddhayogīśvarīmatam* è appunto quello della conoscenza. Di esso medesimo tantra, la suprema essenza è costituita dal *Mālinīvijaya*.

[25*b*-29] « L'essenza di tutti i tantra (come ha detto Parameśvara stesso nel *Ratnamālātantra*), basata (ugualmente) sulla destra e sulla sinistra, cioè il Kaula, è concentrata nelle sole scritture del Trika. Nel Siddhānta il rituale esteriore è eccessivo, contaminato dalla maculazione, da māyā, etc. Nella corrente di destra predominano i riti terrifici, quella di sinistra è offuscata dai poteri soprannaturali. Tienti lontano dai testi disciplinari, fonte di scarso merito e di molta impurità, non confortati da personale esperienza e privi di liberazione e conoscenza! Nel momento stesso in cui il Maestro gli illumina (la vera conoscenza), di là da ogni rappresentazione differenziata, il discepolo è immediatamente liberato e tutta la gran macchina del mondo si arresta » [9].

7. Su questa diffusa etimologia, vedi sopra, XI, 55-60*a* e nota.
8. Il maṇḍala secondo quest'etimologia è dunque ciò che dà, somministra (*lā dāne*) l'essenza, e, come tale, nutre la mudrā.
9. Quest'ultima stanza è citata anche sopra, XIII. 230*b*, 231*a*.

[30-31] La natura di queste correnti, cominciando dal Senza Superiore, invariabile, è stata da me diffusamente esposta nel commento al *Mālinīvijaya*. Chi desidera conoscerla, l'attinga dunque da quest'opera. Noi qui non ci curiamo di ripetere senza frutto il già detto [10].

[32] Questa nostra scrittura, che rappresenta l'essenza del Trika, è dunque chiaramente degno e necessario oggetto di elezione. Senza sforzo, essa somministra infatti il gran frutto della liberazione mentre si è ancora viventi e tutte le grandi fruizioni che si possono desiderare.

I.

STANZE FINALI

[33] *La forza dei trentasei princìpi* [11] *ha sì generato tutta questa serie di mondi, ma il più piacevole di tutti è di gran lunga l'uovo di Brahmā* [12]. *Senza varietà non v'è infatti bellezza* [13].

[34] *Dei sette mondi che, cominciando dalla terra, tutto lo empiono* [14], *la felicità, io penso, risiede tuttavia nel secondo* [15]. *Solo esso, in effetto, è doppiamente adornato delle diverse esperienze del giorno e della notte, abbellite dal vario corso del sole e della luna.*

[35] *Dei vari continenti ed isole contenuti in questo mondo, prezioso retaggio degli dèi, quello chiamato Kanyā supera poi di gran lunga tutti gli altri* [16]. *Ai savi, in esso, è accordata inestimabile facoltà di ascendere via via dai gradi più bassi fino alla somma vetta di Śiva.*

10. Vedi il *MVV*, I, 15 segg.; vedi sopra, I, 18 e nota.
11. Lett.: « La forza dei princìpi, che sono trentasei ». Grammaticalmente *sattriṃśatā* è un sostantivo, usato in apposizione a *tattvabalena*.
12. Sull'uovo di Brahmā, vedi sotto, VIII, 118.
13. Vedi sulle parole indiane connesse coll'idea di bellezza D. H. H. INGALLS, *Words for Beauty*, (citato sotto, p. 781, nota 48).
14. Essi sono progessivamente il *bhūloka*, il *bhuvarloka*, il *mahalloka*, il *brahmloka*, il *satyaloka*, il *viṣṇuloka* e il *śivaloka*. Vedi sopra, VIII, 121 segg.
15. Cioè, nel mondo dell'atmosfera, *bhuvarloka*.
16. Sui vari continenti (*varṣa*) ed isole (*dvīpa*) vedi sopra, VIII, 62*b* segg. L'India corrisponde alla regione chiamata Kanyā o Kumārikā (cfr. sopra, VIII, 83, 84 e nota).

[36] *E tuttavia a che pro la nascita, sia pure in un luogo dov'è la felicità soltanto – la nascita, appesantita dal retaggio*[17] *proprio delle anime limitate, che fruiscono il karma precedente? Ognuno infatti non trova appagamento se non nel vagheggiato futuro, mai nel presente, che non dura che un istante.*

[37] *Di questo stesso paese chiamato Kanyā, la regione più degna è quella poi che, per occhio, ha le scritture migliori. Chi, di grazia, sarebbe contento*[18] *di nascere in una casa di ciechi nati, dove la luce del sole e degli altri luminari è nera come la pece*[19]*?*

[38] *Il paese di mezzo*[20] *è l'asilo d'ogni scrittura. In esso nacque un brāhmaṇo di qualità straordinarie, Atrigupta, appartenente sì, secondo che si cava dal nome, all'omonimo Gotra, ma, di fatto, avendo divorato l'oceano delle scritture, al Gotra di Agastya*[21].

[39] *Costui il re Lalitāditya*[22]*, mosso d'affetto, condusse nel suo paese sulle cime dell'Himālaya. Questo paese è il Kashmir presieduto da Śiva per mezzo dei suoi strumenti Vijaya, etc.,*[23] *affine di energicamente rintuzzare tutt'insieme ogni attacco al suo territorio.*

[40] *Il Kashmir fu di luogo in luogo eletto a soggiorno da tutti gli asceti, ed è ad ogni passo presieduto da Śiva in*

17. Secondo J, il corpo (*bhogaḥ śarīram*).

18. Lett. « Non biasimerebbe ». Se la lezione *na janma na ko' bhinindet* è corretta i due *na* non si elidono ma rafforzano la negazione. Altrimenti bisogna leggere *abhinandet*.

19. Lett. « è come il collirio » (*bhinnañjanāyita°*). Sul termine *bhinnāñjana*, (oil)-mixed collyrium, « pounded galena », vedi la nota di C. Vogel, *On the meaning of skr.* (PRA)BHINNĀÑJANA, III, X, 1967, pp. 171-176.

20. Il Madhyadeśa che comprende le odierne province di Allahabad, Agra, Delhi, Oude, etc.

21. Famoso *ṛṣi* che, fra l'altro, divorò l'oceano (*Mahābhārata*, 3, 105; *Padmapurāṇa*, 1, 19).

22. Lalitāditya Muktapīḍa regnò sul Kashmir nella prima metà dell'VIII secolo.

23. Jaya, Vijaya, etc., sono nomi di Rudra del seguito di Śiva (vedi sopra, XXXIII, 14*b*-17*a*). Nella quartultima stanza dell'*ABh* la Vitastā è detta essere purificata « da migliaia di Rudra, quali Vijaya, etc. ». Vijaya è un ipostasi di Śiva, presiedente all'omonimo liṅga, uno dei luoghi di pellegrinaggio più venerati del Kashmir, identificabile nell'attuale Vijabror. La storia antica di questo liṅga è narrata da J nel *HCC*, cap. X. Vedi Stein, *op. cit.*, I, 38, 105, note.

persona[24]. *Secondo me quindi chi desideri qualsiasi potere, non v'è paese più atto di questo a farglielo conseguire, né, insieme, ad appagare chi abbia raggiunto già la pienezza.*

[41] *In esso la dea del sapere, brillante come la luna d'autunno e nota appunto fra gli uomini col nome di Śāradā, soddisfatta e propiziata dalla devozione a Śāṇḍilya*[25], *compartisce ad ognuno spontaneamente i suoi beni.*

[42] *Il vino, il suo vino è il gran tremendum* (*mahābhairavam*)[26], *splendente di quattro potenze – rosso come gli aranci, biancheggiante come il riso maturo, dorato come i limoni, nero ad immagine dei germogli di kerīkuntala*[27].

[43] *Dissolto dalle fiamme della grande ira di Śiva, il gruppo delle frecce d'amore è qui presente, palese in sembianza di vino. Eccome, altrimenti, potrebbe incessantemente soggiogare il mondo con le pene d'amore, somministrando passione, offuscamento, ebbrezza e febbre amorosa?*

[44] *Il vino che infonde baldanza alle parole degli innamorati, che, senza ostacoli, nell'unione sessuale discaccia la paura, il vino dove volentieri risiedono* (*tutte*) *le divinità delle ruote, il vino qui* (*nel Kashmir*) *procaccia via via fruizioni e liberazioni.*

[45] *Il suolo cosparso ad ogni passo dai fiori dello zafferano*[28], *coi loro petali rosso-neri* (*cioè, violetti*), *appena dischiusisi su dal chiaro stelo sorgente, ornati, all'interno, d'una corona di rossi stami tremolanti, forma un vero e proprio giardino, atto all'adorazione delle tre dee*[29].

24. Sui vari luoghi sacri del Kashmir vedi M. A. STEIN, *Kalhana's Rājataraṅgiṇī* (*RT*) vol. II, pp. 376 segg. e il *Haracaritacintāmaṇi* di Jayadratha, *passim*.

25. Śāṇḍilya è, secondo la leggenda, un asceta (*muni*) che si sottopose a grandi penitenze per ottenere la vista della dea Śāradā. Vedi STEIN, *op. cit.*, vol. II, pp. 280-81.

26. Sull'uso del vino, etc., vedi sopra, XXIX, 12, 13 e nota; XV, 69 e nota.

27. Probabile allusione ai colori del vino. Sulla coltivazione della vite in Kashmir, un tempo assai più fiorente di ora, vedi W. R. LAWRENCE, *The Valley of Kashmir*, London, 1895, pp. 351 segg. Ignoro quale pianta designi qui il termine *kerikuntala*.

28. Lo zafferano è tuttora uno dei principali prodotti del Kashmir. Vedi *RT*, ed. cit., vol. II, p. 428.

29. Parā, Parāparā ed Aparā.

[46] *Ogni uomo qui è poeta, sapiente, valoroso o eloquente. Molle l'incesso delle donne lucenti come la luna. Pure come l'etere, risiedono qui le yoghinī* [30], *che hanno divorato il sole e la luna* [31], *confluiti nel sentiero senza fine della suṣumnā, espanso e splendente come carbone rovente.*

[47] *Ivi è l'opulenta città di Pravapura* [32], *costruita dal re Pravarasena, il quale, alla fine di un rito di adorazione (in un santuario di) Maheśvara, da lui stesso fondato, levandosi in aria, lasciò cadere una campanella* [33].

[48] *Questa, coi suoni forti e insieme piacevoli prodotti dal suo dondolio, palesò le sue buone intraprese* [34]. *Gli oggetti di metallo, pesanti e ben torniti, anche se lasciati andare, diffondono sonoramente le qualità del loro signore* [35].

[49-51] *Ornamento, col suo continuo fluire, della città, è il fiume Vitastā, sgorgato da un colpo del tridente di Śiva* [36]. *Esso, vero e proprio albero dei miracoli, somministra insieme fruizione e liberazione ed umilia, come tale, il fiume degli dèi e dei Siddha* [37], *che fornisce fruizioni soltanto. Lo zafferano lo arrossa, (le sue onde son) piene dei densi unguenti lasciativi dalle donne dei forti che vi si bagnano, lucenti come la luna piena ed i bianchi flabelli delle canne rigogliose fan sì che di continuo paia di assistere alla cerimonia d'incoronazione*

30. Donne devote a Durgā (anche divinità del corteggio di Durgā) e, nella tradizione popolare, streghe, fate, etc. Vedi sopra, XXVIII, 370-372*a* e nota.

31. Il prāṇa e l'apāna.

32. L'odierna Śrīnagar. La storia leggendaria della fondazione di questa città da parte del re Pravarasena II, che regnò sul Kashmir, verso la seconda metà del secolo VI, è narrata nella *RT*, ed. cit. III, 336 segg. (vedi anche vol. II, pp. 442 segg).

33. La miracolosa ascensione al cielo del re Pravarasena avvenne nel tempio di Śiva Pravareśvara, da lui fondato. Essa è menzionata tanto da Bilhana, nel suo *Vikramaṅkadevacaritam* (XVIII, 28) quanto da Kalhana, *RT*, ed. cit., III, 374 segg. Nessuno dei due fa tuttavia menzione del particolare della *dhūpaghaṇṭā*, che ho qui tradotto con campanella (campanella-incensiere o campanella profumata d'incenso?).

34. O forse, « questa sua straordinaria intrapresa »?

35. La seconda parte di questa stanza contiene forse una *samāsokti*: « I corpi splendenti (*taijasa*) dei maestri (*guru*) la cui essenza è una virtuosa condotta, anche se abbandonati », etc.

36. La leggendaria origine della Vitastā è narrata nel *Haricaritacintāmaṇi* cit., XII, 2-34 (vedi anche la *RT*, ed. cit., vol. II, p. 411).

37. La Gaṅgā.

di re Amore. Perfetti, asceti, uomini di ogni sorta meritamente l'onorano – purificati d'ogni peccato mercé ripetute immersioni nelle sue onde e prostrati dinnanzi a lei – con fiori, profumi, unguenti, riti d'adorazione ai liṅga non fatti da mano d'uomo [38], *e con sacri liṅga eretti, a onore di Maheśvara, lungo la riva.*

[52] *In questa città, dunque, purificata dalla vista, di fronte a lei, verso settentrione, (del tempio) di Sitāṃśumauli* [39], *sulla riva della Vitastā, il re, immaginandone il bene che ne sarebbe seguito, stanziò questo brāhmaṇo.*

[53] *Lontano discendente di costui fu Varāhagupta. Il Beato, il cui capo è ornato dalle onde del fiume divino* [40], *lo fece spontaneamente segno, in punto di morte, della sua grazia suprema, per affezione.*

[54] *Figlio di costui fu Narasiṃhagupta, comunemente noto col nome di Cukhalaka. Il suo intelletto era puro come la luna e la sua mente, resa splendente da (una continua) immersione nell'essenza delle sacre scritture, straordinariamente ornata dalla devozione a Maheśvara.*

[55] *Questi, poiché ebbe scansata la tempesta della giovinezza, salì di forza sulla salda barca del distacco e, rafforzatosi nella devozione, distrusse, grazie alla preziosa meditazione su Maheśvara, i mali dell'esistenza.*

[56] *Il figlio di costui, noto col nome di Abhinavagupta, è purificato dal polline dei loti dei piedi di Śiva. La madre lo lasciò mentre era ancora bambino. Il destino, infatti, ci prepara in vista dell'opera futura.*

[57] *Di veri amici – dice il proverbio – c'è soltanto la madre. L'amore, in effetto, rende ancora più saldi i vincoli (che ci legano all'esistenza). Distrutto questo legame fondamentale, la liberazione in questa stessa vita, secondo me, è cosa fatta.*

38. I liṅga *svayambhū* sono formazioni naturali di pietra o d'altro che ricordano nell'aspetto, l'immagine del liṅga e sono, come tali, adorati.

39. Nome di Śiva, lett.: « (Il dio che porta) come diadema la luna ». La stanza può anche essere tradotta: « Purificata dalla vista, di fronte a lei, della cresta (*mauli*) bianco-raggiante situata a settentrione » con allusione a qualche vetta himālayana, p. es., il Haramukh, visibile da Śrīnagar e sacro a Śiva.

40. La Gaṅgā.

[58] *Dal padre egli fu introdotto alla grammatica. Le gocce spruzzate dalle onde del mare della logica* (tarka) *purificarono la sua mente senza macchia, e, con veemenza, si dedicò a gustare il rasa della letteratura. La devozione a Maheśvara, come un'ebrezza, si impossessò spontaneamente di lui.*

[59] *Tutto compreso nella divinità, egli non prese in considerazione nessuna attività mondana, e la sua unica cura, per rafforzare tale sua esperienza religiosa, fu di prestar servizio nelle case di* (*numerosi*) *maestri* [41].

[60-61] *Il figlio del grande maestro Erakavara, Vāmanatha, gli fu pilota nell'oceano della linea spirituale che fa capo ad Āmardaka. Il figlio di Bhūtirāja, col favore del padre, gli illuminò a guisa di un sole il cielo della linea spirituale che discende da Śrīnātha. Maestro nell'oceano della linea spirituale discendente da Tryambaka, gli fu Laksmaṇagupta, figlio di Utpala, figlio di Somānanda. L'onnisciente Śambhunātha, figlio di Somadeva, gli illuminò come una luna piena il mare della cosiddetta quarta linea spirituale.*

[62] *Suoi altri illustri maestri, per nominarne alcuni soltanto, furono, Candraśarman, Bhavabhaktivilāsa, Yogānanda, Abhinanda, Śivaśakti, Vicitranātha, Dharmaśiva, Vāmanaka, Udbhaṭa, Bhuteśa, Bhāskara.*

[63] *La sua devozione gli attirò il favore di essi tutti, i quali gli trasmisero le loro specifiche competenze, in un modo insieme chiaro e piacevole, insegnandogli intelligentemente l'essenza delle scritture. Egli, da parte sua rifuggì* (*sempre*) *dalla compagnia delle persone indegne. Di conseguenza, egli trascorse vita solitaria, devoto alla ricerca della verità.*

[64] *Ed ecco, mentre che era intento a favorire il fratello Manoratha, devoto anch'egli a Śiva e studioso di tutte le scritture, fu visitato da alcune persone, che si fecero suoi discepoli.*

[65] *Fu, tra costoro, un giovane chiamato Karṇa* [42], *figlio di Śauri, buon conoscente dei punti essenziali delle scritture scivaite. Costui lasciò il corpo ancor giovane, dimostrando*

41. Vedi, sui maestri menzionati nelle stanze seguenti, l'*Appendice*, X.
42. Marito di Ambā, sorella di Abhinavagupta.

quanto sian vere le parole del grande asceta, di Kṛṣṇa, rispetto a colui che non ha potuto mandare a compimento lo yoga [43].

[66] *Amico di questo fanciullo, fu un giovane chiamato Mandra, figlio di ministro, abbellito di tutte le principali virtù e contemporaneamente ornato da Ricchezza e Sapere. Un potere grazioso oscura ogni rivalità.*

[67] *Altri furono i figli di suo zio paterno, resi splendenti dalla potenza di Śiva, Kṣema, Utpala, Abhinava, Cakraka e Padmagupta, i quali consideravano il successo mondano come un pugno di foglie secche e meditavano in cuor loro il proprio cuore, traboccante di devozione per Śiva* [44].

[68] *Un altro fu Rāmagupta, che, nella sua devota dedizione al Maestro, a Śiva ed alle Scritture, arrivò a conoscere tutto l'insieme dei riti, dei maṇḍala, etc., prescritti nelle scritture del Trika.*

[69] *Né questi soli furono da lui favoriti – da lui non assuefatto a rifiutare una richiesta –, ma altri ancora, le cui proprie potenze erano alla mercé dell'impulso di una caduta di potenza da parte di Śiva.*

[70] *Questo gruppo di discepoli gli domandò insistentemente – «per acquistare una completa conoscenza dei tantra, possa deh la perfezione della tua mente, favorita dal destino, tutta dedicarsi ad un'opera (che sia per noi fonte di) perfezione!»*

43. I meriti spirituali di costui non si esauriscono, ma determinano fruizioni ed incarnazioni spiritualmente assai elevate. Vedi la *Bhagavadgītā*, VI, 42-47, che qui trascrivo nella trad. di Ida Vassolini (Laterza, Bari, 1943).

> « Ei non perisce, o Pṛthide, non qui e non oltre la vita:
> mio figliuolo, chi opera il bene giammai non si perde.
> De' giusti al mondo assunto, v'abita per anni infiniti
> chi lo yoga abbandona: e poi s'incarna in famiglia
> d'uomini puri e felici; ovver rinasce tra saggi
> asceti: ma è, nel mondo, assai difficile avere
> una tal nascita. Ivi con la buddhi s'unisce
> che avea nel corpo antico, e verso la perfezione
> ancor più intende, o nobil figlio dei Kuru.
> Per lo studio primiero egli è pur sempre rivolto
> solo a cercare lo yoga: e la parola trascende
> de la scrittura sacra. Lo yogin, mondo da macchia
> con assidui sforzi la perfezione consegue
> dopo varie esistenze, e la meta suprema raggiunge ».

44. Gioco di parole intenzionale basato sulla parola cuore (il quale si identifica coll'io, col pensiero: vedi sopra, *Introd.*, p. 41; I, 1).

[71] *Ed egli accolse il loro desiderio – o fosse che chi vuol danzare trova sempre lo strumento conveniente* [45]. *Egli invero fu proclive a favorirli seguendo il comando dei suoi eccellenti maestri, germoglio ferace di bene.*

[72] *Desideroso di evitargli ogni dispersione, Mandra lo invitò allora nella sua propria città, dove a mo' di un luogo sacro, fino i bambini ed i pastori erano colmi di devozione per Maheśvara.*

[73] *Zia di Mandra, moglie di uno zio paterno, era una donna chiamata appropriatamente Vatsalikā, che fu dal creatore resa immune dalle varie cure dell'esistenza. Il suo unico ornamento era il polline dei loti dei piedi di Sitāṃśumauli.*

[74] *Ella era come la pazienza fatta persona, la compassione incarnata, un fiume di brillante virtù personificata, punto di perfetta maturazione dell'essenza del distacco, terra ove cresce, come splendida gemma, il vero senso della realtà.*

[75] *Il suo fratello stesso aveva la mente sommamente purificata dalla devozione a Śiva. Questi era Śauri, che abbandonò la condizione di ministro del re per diventare ministro del Signore.*

[76] *La nuora di costui, cioè a dire la moglie di Karṇa* [46], *aliena anche lei dalle lusinghe del mondo, ebbe un figlio soltanto, chiamato, con nome che si rivelò appropriato, Yogeśvara.*

[77] *Su di lei, rattristata per la morte del marito, piovve spontaneamente, mentre era ancora in giovane età, la grazia di Śiva. In chi è sollecito della grandezza futura, una sventura strascina con sé una serie di buone venture* [47].

[78] *Ornamento del suo corpo erano visibilmente le orripilazioni prodotte dalla sua devozione, ornamento della fronte, l'ossequio a Śiva, ornamento delle orecchie, l'ascolto delle sacre*

45. Il senso sembra essere questo, che chi desidera intensamente una cosa, trova prima o poi l'occasione di appagare questo suo desiderio.

46. E sorella, come vedremo, di Abhinavagupta.

47. Non vedo altro modo d'intendere (se non si vuole correggere *satyaṃ* in *sārtham* o qualcosa di simile) *arthaparaṃparāṇām* se non come un gen. partitivo dipendente da *samāhṛṣati* (vedi, p. es., SPEIJER, *Sanskrit Syntax*, Leyden, 1886, § 117).

scritture scivaite, sì che, come risultato, essa aveva, una straordinaria bellezza interiore [48].

[79] *Il suo nome era Ambā. Ella guardava il Maestro, suo proprio fratello, come fosse Śiva. Coloro la cui mente pura è tutta splendente della grandezza futura, non avviliscono i buoni, guardandoli come parenti.*

[80-81] *Questo fratello poi non si chiama Abhinava solo di nome, ma anche per le sue buone intraprese. Un'altra persona che si abbeverò del succo della conoscenza – il quale tuttavia non ne spense la sete, ma grandemente la accrebbe – fu Lumpaka che, tutto splendente per questo, che il loto del suo cuore era in procinto di schiudersi grazie agli abbondanti raggi di Śiva, assistette Abhinava nelle sue fatiche. Oh che un savio è sempre pronto a dare una mano!*

[82] *In tal guisa, stando nella casa concessagli da Vatsalikā ed ivi concentrandosi, interpretò col suo ingegno molte antiche scritture, cavandone l'essenza.*

[83] *Egli compose* (così) *quest'opera preziosa, che espone la verità sui tantra, secondo la logica e la tradizione. Guidati dalla luce che essa emana, le persone possono, con facilità, orientarsi nei riti.*

[84] *Bene accogliete* (anugṛh), *voi buoni, questa sua opera, ma, prima ancora, vedete di intenderla* (gṛh). *Questa è la regola. E possa essa, quindi, sedurre* (gṛh) *la vostra mentre e subitamente favorirla* (anugṛh), *concedendole la visione della realtà.*

[85] *Quest'essenza delle scritture, composta da Abhinavagupta, tu ascoltala, o Śiva, tu che tutto ascolti* (*e conosci*). *Essa, in verità, è una laude a te dedicata: ed infatti è una disamina della tua natura. Ond'è che soddisfatto da questa laude* (*oppure, da Abhinava*), *vedi di identificare con te il mondo!* [49]

48. Vedi sul valore di *saubhagya* le osservazioni di D. H. H. INGALLS, *Words for Beauty, Indological Studies in honor of W. Norman Brown*, New Haven, 1962, pp. 95-98.

49. Gioco di parole su *abhinava*, la cui seconda parte è fatta derivare dal tema *nu-*, lodare e intesa quindi nel senso di lode (*nuti, stava*).

APPENDICE I

IL MĀLINĪVIJAYATANTRA
(capp. I-IX, XI)

CAPITOLO I

[1] Vittoria! I raggi della luna della conoscenza, scaturita dalla bocca del Signore (*parameśa*) risplendono vittoriosi! Loro è il potere di distruggere quanto si oppone alla beatitudine universale (*jagadānanda*)! [1]

[2-4*a*] Desiderosi di conoscere la suprema realtà, spinti dalla potenza di Śiva, i grandi Veggenti Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana, Sanandana, Nārada, Agastya, Saṃvarta, Vasiṣṭha, etc., così domandarono, lieti in volto, a Kumāra [2], il salvatore di quanti sono immersi nel mare dell'universo, non senza averlo debitamente onorato:

[4*b*-5*a*] « O beato! Noi siam qui venuti da te mossi dal desiderio di ottenere la perfezione (*saṃsiddhi*) dello yoga. Dicci perciò lo yoga, senza di cui tale perfezione non può aver luogo ».

[5*b*-6*a*] E quello, così interrogato dai veggenti desiderosi dello yoga, rispose loro in letizia, dopo riverito il Supremo Signore:

[6*b*-7] « Udite! Dirovvi adesso il tantra chiamato Mālinīvijaya, scaturito dalla bocca del Supremo Signore, datore di tutte le perfezioni, di tutti i frutti, dispensatore di fruizioni e di liberazione ».

[8] A Śiva (Umeśa) che, onorato dagli dèi, sedeva nel suo proprio luogo, la Dea Umā [3] così disse, dopo esserglisi inchinata:

[9-12*a*] « Il *Siddhayogīśvarītantra*, da te esposto in precedenza, diviso in tre parti, contiene ben nove volte dieci milioni

1. Il *MVV* di Abhinavagupta è *ex professo* un commento a questa singola stanza. Sulla « beatitudine universale » vedi *TA*, V, 50*b*-52*a*.

2. Kumāra (*alias* Skanda, Karttikeya) è un dio figlio di Śiva, duce degli eserciti di Śiva contro i nemici degli Dei.

3. La dea Pārvatī, figlia di Himālaya, consorte di Śiva.

di stanze. La stessa via dello yoga che tu, o Signore, hai esposto nel *Mālinīvijayatantra*, che contiene tre volte dieci milioni di stanze, è trattata troppo per esteso. Non solo. Il riassunto di esso in dodicimila stanze è anch'esso troppo esteso, né può essere afferrato se non da persone di esercitatissimo intelletto. Nella tua benevolenza, o Signore, fa perciò nell'interesse di coloro che non hanno tanto intelletto un riassunto di questo riassunto, dispensatore d'ogni perfezione! » [4].

[12*b*-14*a*] A queste parole della Dea, il Signore del tutto, sorridendo, così disse: « Ascolta, o Dea, ché io ti espongo adesso il Mālinīvijayottara, che mai detto finora ad alcuno, segue la dottrina del Siddhayogīśvarītantra. Io lo appresi in passato da Aghora, il supremo Sé.

[14*b*] Quanto occorre conoscere nella loro realtà son due cose, ossia ciò che bisogna eleggere e ciò che bisogna fuggire.

[15] Śiva, la potenza, la sapienza pura, Īśvara, i mantra ed i signori dei mantra: queste le cose, sei in tutto, che quanti vogliono che i loro sforzi siano seguiti da frutto debbono eleggere.

[16-17*a*] La maculazione, il karma, māyā, l'intero mondo māyico: tutto ciò è da fuggire [5]. E ciò che occorre conoscere è stato così definito. Chi ben conosca ciò e fugga (quanto occorre fuggire) ottiene il frutto cui tendono tutte le perfezioni.

[17*b*-18*a*] In questo proposito il Signore, il creatore di tutto, è pacificato, il Sovrano, il creatore di tutto, è onnisciente, avviluppato, dispogliato [6], infinito. Tale pure la sua potenza.

[18*b*] Costui, voglioso di dar luogo alla creazione del tutto risvegliò, nel principio stesso di essa, gli otto Dispogliati per conoscenza, in forza della sua volontà.

[19*b*-21*a*] I loro nomi sono Aghora, Paramāghora, Ghorarūpa, Ghorānana, Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana e Pibana. Dopo che queste otto entità, autrici della mansione, della distruzione, della preservazione e della grazia [7], son da lui convertite in Mantra, Mantreśvara e Mantramahēśvara, ecco che emette ben sette volte dieci milioni di mantra, insieme coi relativi corteggi.

[21*b*] Questi mantra, magnanimi come sono, hanno tutti quanti il potere di dispensare qualsiasi frutto.

4. Sulla trasmissione della scrittura secondo il Siddhayogeśvarītantra, etc., vedi sopra, *TA*, XXXVI, *passim*.

5-6. Sul significato di questi termini, vedi sopra, *TA*, IX, *passim*.

7. Solitamente, le operazioni son cinque, nascita, durazione, riassorbimento, oscurazione e grazia.

[22] Il sé, occorre sapere, è di quattro specie [8]. In questo proposito, il " dispogliato per conoscenza " è in contatto colla sola maculazione (innata) ed il " dispogliato per dissoluzione " con questa e con il karma.

[23*b*-24*a*] La maculazione (innata) è, per consenso comune, la nescienza, la quale è la causa del germoglio (da cui nasce) il mondo fenomenico [9]. Il karma, naturato di bene e di male (*dharmādharma*) è caratterizzato dalle sensazioni di piacere, dolore, etc.

[24*b*] Nella maculazione (*asya*) nasce, a un certo punto, desiderio di fruizioni, ond'ecco che per realizzare, nell'interesse di essa che così desidera, lo strumento di tali fruizioni il sovrano dei Mantra fa nascere il mondo, dopo penetrata māyā colle potenze.

[26] Māyā è unica, onnipervasiva, sottile [10], dispogliata, fonte dell'universo, senza principio, senza fine, benefica (*Śiva*), signora (del tutto), indefettibile (*vyayahīna*).

[27-29] Essa genera il principio 'forza' (*kalā*), grazie alla cui unione le anime son fatte capaci di agire, e, subito dopo, la sapienza e l'attaccamento. La sapienza discrimina il suo karma, gli effetti e gli strumenti. L'attaccamento, da parte sua, la attacca alla fruizioni da lei desiderata, anche se impure. L'anima (*pudgala*) è poi dalla necessità fissata su di una determinata cerchia di azioni. Il tempo, il quale si presenta in forma di tuṭi [11], etc., infine la limita e misura.

[30] Dal principio 'forza', essa poi genera l'immanifesto, da esso gli elementi costitutivi (*guṇa*), da questi la mente e le sue otto qualità [12], dalla mente il senso dell'io, il quale è triplice. Da esso, quando rubescente, nasce il signore dei sensi, ossia il senso interno; quando albescente, i sensi; e quando nigrescente, gli elementi sottili.

[32] I sensi di conoscenza son l'udito, il tatto, la vista, il gusto e l'odorato; quelli d'azione, la voce, le mani, gli organi escretori, i genitali ed i piedi.

8. I soggetti puri, di là da māyā (mantra, etc.), i « dispogliati per conoscenza », i « dispogliati per dissoluzione » e gli « avviluppati », di cui si parla da st. 24 a 35.

9. Vedi sopra, *TA*, IX, 120, 121*a*, etc.

10. Leggo a st. 26*a* *vyāpinī sūkṣmā* per *vyāpinīrūpā*. Vedi sopra, *TA*, IX, 151*b*, 152*a* e J, prima delle dette stt.

11. Vedi sopra, *TA*, VI, *passim*.

12. Vedi p. es. sopra, *TA*, XV, 297*b*, 303*a*.

[33] Tutto l'insieme della esistenza fenomenica (*saṃsāra*), da la 'forza' fino alla terra, l'universo intero coi suoi mari, etc., (il Signore insomma) lo svolge e trasforma grazie alla sua volontà.

[34] L'altra divisione dei princìpi 'forza', etc., in mondi, fu dal Signore creata, al fine di realizzare, in chi le desidera, le fruizioni volute.

[35-36] Gli uomini, così, provvisti di tutti questi princìpi, dalla 'forza' alla terra, son chiamati col nome di "avviluppati", da chi desidera por fine ai detti stati. In tutti e tre questi stati, essi son assaliti dalla potenza di Śiva, nel suo aspetto oscuratore, e, sotto l'influsso di essa, procedono alle varie azioni ad essi pertinenti [13].

[37-40*a*] Centodiciotto Rudra – Aṅguṣṭhamātra, etc. –, per le loro speciali attitudini, furono, in tutto l'universo, favoriti da Śiva, che li elevò direttamente alla dignità di Mantreśvara. Costoro, preso il loro (nuovo) posto, dispensano, per propria forza, analogo frutto a quanti aspirano a liberazione o fruizioni, come Brahmā, etc. Questi, a loro volta, insegnano ai Veggenti e questi ai Manu la scienza di ciò che bisogna eleggere e fuggire, rivelata da Śiva.

[40*b*] Non appena l'universo, da Brahmā fino alla terra, vide la nascita, ed ecco che tre volte e mezza dieci milioni di mantra, incaricati da Śiva, andarono nella dimora immacolata, dopo favorito le varie anime limitate.

[42-43] In certi momenti propizi per il sé, per una sua (speciale) inclinazione, può benissimo unirsi ad esso, (delle potenze di Śiva) (anche) quella pacificata, dispensatrice di liberazione [14]. Questa unione fa sì che taluni si liberino immediatamente, ed in altri cessi d'esistere lo stato di nescienza cui erano uniti.

[44] Chi è penetrato dalla potenza di Rudra, desideroso, per volontà di Śiva, di andare da un buon maestro, v'è (da Lui) condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni [15].

13. La st. 36 è citata da J, *TA*, XIII, p. 131, di cui seguo le lezioni *avasthātritaye* (così anche il Ms. Kh) per *akalatritaye* e °*samākrāntāḥ* per °*bhayākrāntāḥ*.

14. Le stt. 42-45 sono citate da Abhinavagupta, *TA*, XIII, 199-203, di cui ho seguito l'interpretazione.

15. L'interpretazione di Abhinavagupta è qui differente. Le parole *rudraśaktisamāviṣṭaḥ sa* si riferiscono, secondo lui, a quanto è stato detto prima. Le seguenti *yiyāsuḥ*, etc., si riferiscono a chi sia stato oggetto d'una caduta di potenza debole-forte.

[45] Dopo esserselo propiziato e ricevuto da lui soddisfatto l'iniziazione di Śiva, va in Lui, o immediatamente o dopo determinate fruizioni, dopo la morte del corpo.

[46] Dopo ricevuto l'iniziazione dell'unione (*yogadīkṣā*) e la (relativa) conoscenza, conviene esercitare l'unione (*yoga*). Così facendo, si ottiene la realizzazione dell'unione, ed alla fine, il piano indefettibile.

[47] Poi che mediante tale unione graduale (*kramayoga*) si è ottenuto il piano supremo, non si ritorna più nello stato di anima decaduta (*paśu*) e si è immersi nel sé nella sua purezza.

[48] Questo sé (di cui stiamo parlando) è di quattro sorta [16], ciascuna delle quali si divide a sua volta in quattro, secondo i diversi stati di maestro (*ācārya*) [17], etc., i quali costituiscono, secondo che si dice, il sé nella sua forma pura.

[49] Il maestro e l'adepto sono in grado di eseguire le tre sorta di riti, obbligatori [18], etc. I due altri devoti possono invece eseguire da soli soltanto i riti obbligatori, che, per comando di Śiva, debbono puntualmente osservare sin alla fine della vita.

[50] Tale la descrizione di ciò che si deve eleggere e di ciò che si deve fuggire, conosciuto le quali cose, che rappresentano tutto ciò che v'è da conoscere, uno ottiene i frutti di tutte le perfezioni desiderate».

16. Vedi sopra, st. 22*b*.
17. Maestro, *sādhaka* (« adepto »), *putraka* (« figlio spirituale ») e *samayin* (« regolare »).
18. Vedi sopra, *TA*, XXIV, etc.

Capitolo II

[1] Diremo adesso brevemente del vario spiegarsi dei princìpi, dalla terra in poi, per consentire la realizzazione dell'unione per chi ad essa attende [1].

[2] Il principio terra si divide in due, cioè a dire in potenza e soggetto possessore di potenza, i quali aspetti, insieme colla natura propria, son quindici.

[3] I soggetti possessori di potenza, (son infatti sette) da Śiva agli « avviluppati » e sette, giova sapere, son pure le potenze.

[4] Quanti aspirano ai relativi frutti, debbono sapere che, come la terra, analogamente tutto l'insieme dei vari princìpi, dall'acqua alla materia, è ripartito in altrettante divisioni.

[5] In base allo stesso criterio, occorre sapere che i princìpi che vanno dall'anima all'efficienza finita son divisibili in tredici aspetti, che i « dispogliati per dissoluzione » in undici, che in altrettanti māyā, che in nove i « dispogliati per conoscenza », che in sette i mantra, che in cinque i Signori dei mantra, che in tre i Grandi Signori dei Mantra, e che Śiva, infine, non è, personalmente, oggetto di divisione alcuna [2].

[7*b*-8] Questa specie di divisione è stata qui da me esposta *in nuce* soltanto, ché, per esteso, è infinita. Parimenti, è da sapere che di simili divisioni è palesemente oggetto anche l'insieme dei mondi, che (come vedremo) è dagli yoghin unitivamente venerato (*yogapūjita*), allo scopo di realizzare l'unione.

[9-10] Anche se di questi princìpi e di questi mondi, o Dea, uno ne conosce uno soltanto, anch'egli è senz'altro in grado di ottenere il frutto dello yoga. Chi poi tutti questi princìpi li conosce, ognuno nella sua specifica natura, costui è detto essere un maestro uguale a me, illustratore della forza dei mantra [3].

1. Le differenziazioni seguenti (stt. 1-8), sono elaboratamente discusse e giustificate nel *TA*, X, stt. 1-185. Vedi anche il *TS*, cap. IX.

2. Quanto alla divisione dei *pralayākala*, etc., in undici, nove, sette cinque e tre aspetti (invece che 13, 11, 9, 7 e 5 come ci si aspetterebbe per analogia coi *sakala*), vedi quanto ne dice il *TA*, X, 122*b*-132*a*.

3. Le stt. 10-12 sono citate nel *TA*, XIII, 219*b*-222*a*. Vedi anche *TA*, XXIII, 11*b*-12*a*.

[11] Gli uomini son liberati dai peccati, compiuti non solo in questa nascita, ma nelle sette che l'hanno preceduta [4], sol che veduti, pensati o toccati da lui, con mente lieta.

[12] Le creature poi che, stimolate da Śiva, son state da lui iniziate, queste, dopo ottenuto i frutti desiderati, vanno nel piano senza macchia.

[13-16] Un tale maestro è continuamente penetrato dalla potenza di Rudra. I segni che, essendoci tale compenetrazione, si possono in lui vedere, sono di vario genere. Il primo di essi è una devozione fermissima a Rudra, il secondo, la realizzazione dei mantra, dispensatrice di prova immediata, il terzo segno è, secondo la tradizione, il dominio su tutte le creature, il quarto il felice esito di tutte le imprese iniziate, il quinto consiste nel dono della poesia, con tutti i suoi ornamenti, gradevole. In lui, infine, nasce, senza perché (*akasmāt*), una (perfetta conoscenza) del significato di tutte le scritture [5].

[17-19] Questa compenetrazione da parte della potenza di Rudra, stando a quanto si dice, è di cinque specie, cioè a dire, o dea dal bel volto!, secondo che riguardi gli elementi, i princìpi, il sé, i signori dei mantra e la potenza. La compenetrazione che prende il nome dagli elementi è quintuplice, quella concernente i princìpi di trenta specie, quella relativa al sé triplice, quella che prende il nome dai mantra, di dieci specie, quella che toglie il nome dalla potenza duplice. In realtà la compenetrazione di cui stiamo parlando è dunque differenziata in cinquanta specie [6].

[20] Queste cinquanta specie di compenetrazione possono, a loro volta, essere di tre tipi diversi, cioè « particoliforme », « potenziata » o « divina » [7].

[21] Quella compenetrazione che nasce in virtù del profferimento (*uccāra*), delle pose del corpo (*karaṇa*), della meditazione, dei fonemi e dei vari aspetti del luogo è correttamente chiamata col nome di « particoliforme » [8].

4. Leggo col *TA*, *loc. cit.*, *dṛṣṭāḥ saṃbhāvitās tena spṛṣṭāś ca* per *spṛṣṭāḥ saṃbhāṣitās tena dṛṣṭāś ca* nel testo edito. La lezione *saṃbhāvitās* è anche nel Ms. Kh.

5. Le stt. 13-16 son citate e riassunte nel *TA*, XIII, 214-215.

6. Alle stt. 17-19 si fa accenno nel *TA*, I, 186*b*-196.

7. Le tre stt. seguenti son citate da Abhinavagupta, *TA*, I, 168-170 e spiegate nelle stt. seguenti.

8. Vedi sui mezzi *āṇava*, il *TA*, V, *passim* ed il *TS*, V.

[22] Quella compenetrazione che si ottiene solo meditando una cosa colla mente, senza l'intervento del profferimento, (etc.), è chiamata col nome di « potenziata » [9].

[23] La cosiddetta compenetrazione « divina » è quella che nasce in uno, senza che nulla pensi, grazie ad una percezione provocata dal maestro [10].

[24] Tali, in ordine, le centocinquanta specie di compenetrazione, da me esposte in sunto. Di essa v'è, per esteso, un numero infinito di varietà.

[25*a*] Quanto al frutto, cioè la coscienza, non conviene che qui i savi immaginino differenza alcuna [11].

[25*b*-26] Ascolta adesso in sunto quest'altra divisione che ti espongo. Secondo che dicono i savi, v'è, per penetrare in ogni (principio), un altro metodo, basato sui cinque diversi stati di veglia, sogno, etc., ad uno ad uno [12].

[27-29*a*] Essendo quindici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, agli « avviluppati » ed alla potenza (degli « avviluppati »), il sogno ed il sonno profondo ai « dispogliati per dissoluzione » ed ai « dispogliati per conoscenza », il quarto stato ai Mantra, ai Signori ed ai Grandi Signori dei Mantra, e l'ultraquarto, o Dea dal bel volto!, a Śiva ed alla Potenza.

[29*b*-30*a*] Essendo tredici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, e gli altri, ossia i « dispogliati per conoscenza » ed i « dispogliati per dissoluzione », i Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra, la Potenza e Śiva son come prima.

[30*b*-31*a*] Quando i « dispogliati per dissoluzione » non son più soggetti ma conoscibile e le divisioni son così undici, (lo stato di veglia corrisponde alla) natura propria, (gli stati di sogno e di sonno profondo ai) « dispogliati per conoscenza » ed alle loro potenze, (il quarto stato ai) mantra, ai Signori dei Mantra ed ai Grandi Signori dei Mantra e l'ultraquarto a Śiva ed alla Potenza, come prima.

9. Vedi il *TA*, I, 214 segg.: *ibid.*, IV, *passim*; *TS*, IV.

10. Tale l'interpretazione più aderente alla lettera del testo. Abhinavagupta, che tuttavia l'ammette (*TA*, I, 173*a*), preferisce dare a *pratibodhataḥ* il valore di strumentale ed intendere: « grazie ad un'intensa percezione » (*TA*, I, 172).

11. *TA*, I, 227.

12. Leggo col Ms. Kh, *bhedaiś cānyaiḥ pṛthak pṛthak*, invece di *svavyāpārāt pṛthak pṛthak*. Le stt. seguenti 27-35*a* son citate, qua e là parafrasate ed abbreviate, nel *TA*, X, 302-309.

[31*b*-32*a*] (Quando i « dispogliati per conoscenza » non son più soggetti ma conoscibile e) le divisioni son così nove, i cinque stati di veglia, etc., corrispondono rispettivamente alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza ed a Śiva.

[32*b*-33*a*] (Quando i Mantra son conoscibile e) le divisioni così sette, i cinque stati corrispondono, o bella Signora, alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza ed a Śiva.

[33*b*] (Quand'anche i Signori dei Mantra diventano conoscibile e) le divisioni son cinque, (i cinque stati corrispondono allora alla) natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra [13], alla Potenza ed a Śiva.

[34*a*] (Quando poi i grandi Signori dei Mantra diventano conoscibile e le divisioni son) tre soltanto, gli stati di veglia, etc., possono essere scorti nella natura propria, nelle potenze d'azione, di conoscenza e di volontà, ed in Śiva.

[34*b*-35*a*] Nonostante poi Śiva sia unico ed indifferenziato, i cinque stati son tuttavia anche in Lui, determinati dalla sua attività (*vyāpāra*), dalla sua signoria (*ādhipatya*), dal non esserci di queste (due caratteristiche), dall'incitazione, e, in séguito alla cessazione della volontà, al riposo in se stesso [14].

[35*b*-36*a*] Una volta posta la divisione in cinque stati, si è detto così tutto ciò che giova conoscere. Passiamo adesso ad esporre i differenti nomi con cui son designati detti cinque stati [15].

[36*b*] La veglia può essere chiamata in due altri modi, cioè « corporeo » (*piṇḍastha*) e « onnipropizio » (*sarvatobhadra*).

[37] Il sogno ha anch'esso duplice nome, ossia « immaginativo » (*padastha*) e « pervasione » (*vyāpti*). Lo stesso dicasi del sonno profondo, chiamato « formale » (*rūpastha*) e « grande pervasione ».

[38] Il quarto stato è chiamato poi « transformale » (*rūpātīta*) e « accumulazione » (*pracaya*). Lo stato ultraquarto è dagli intendenti chiamato « grande accumulazione » (*mahāpracaya*).

[39] Questa differenziazione in stati interessa tutti i princìpi ad uno ad uno. Odi ora come tutti i vari princìpi presentino cinque aspetti diversi.

13. Leggi con J (*TA*, X, p. 207) *nijeśānāḥ* per *nijeśānā*.
14. Vedi anche *TA*, X, 185.
15. Gli stati ed i loro vari nomi son discussi in *TA*, X, 237 segg.

[40-43*a*] Quando le creature, i princìpi e le parole si presentano come oggettivate [16], allora si ha lo stato detto « corporeo ». L'altro stato – quello in cui le creature etc. si presentano come strumento di oggettivazione – è chiamato « immaginativo ». I Mantra, i Signori dei Mantra ed i Grandi Signori dei Mantra sono detti corrispondere allo stato « formale », e, a quello « ultra formale », la suprema potenza, immacolata ancorché nella sua forma attiva (*savyāpāra*) [17]. Śiva dev'essere considerato di là dal dispiegamento, dalle immagini, puro, riposato in se stesso, trascendente al tutto. La liberazione è l'effetto della sua conoscenza.

[43*b*-46*a*] Lo stato « corporeo » è quadruplice, ossia non svegliato, svegliato, ben svegliato e tutto-svegliato. Quadruplice è anche l'immaginativo, ossia « andato-venuto » (*gatāgata*), « ben disperso » (*suvikṣipta*), « ben andato » (*saṃgatam*) e « ben concentrato » (*susamāhita*). Quadruplice debbono considerare gli yoghin anche lo stato formale, ossia « sorto » (*udita*), « pingue » (*vipula*), « pacificato », (*śānta*) e « ben pacificato » (*suprasanna*). Lo stato seguente (il quarto o accumulazione) è triplice, ossia « transmentale », « infinito » ed « onni-significativo ». La grande accumulazione ha un solo altro sinonimo, ossia « sempre levata ».

[46*b*-47] Tale il cammino qual esso si presenta diviso in cinque. Diremo adesso della sua divisione in tre. (Secondo questa divisione tutto quello che esiste) fino ai « dispogliati per conoscenza » è il principio sé, (ciò che è compreso dai Mantra) fino ad Īśvara, è il cosiddetto principio sapienza ed il resto è il piano di Śiva [18].

[48] Il cammino dei princìpi, differenziato dalle dette differenziazioni, è stato così esposto. Diremo adesso d'una divisione che concerne contemporaneamente tutti i cammini.

[49] (Tutti i cammini) sono in breve compresi nei quattro uovi, quello della terra, quello della materia, quello di māyā e quello della potenza.

[50-52*a*] I due primi sono innumerevoli e gli altri due sono singoli. Il primo è pervaso dalla 'forza' sostenitrice (*dhārikā*) e contiene un solo principio. Il fonema corrispondente al pada, al fonema ed al mantra pertinenti è KṢ. I mondi sono sedici, da Kālāgni a Vīrabhadra. Tali i sei cammini (riguardo al primo uovo) [19].

16. Nel v. 40*a* leggi *yo'ṃśo* per *yogo*, come in *TA*, X, 241.
17. *TA*, X, 271.
18. *TA*, XI, 35.
19. Vedi su queste divisioni, *TA*, XI, 51-53.

[52*b*-53] Il secondo uovo è pervaso dalla 'forza' alimentatrice (*āpyāyinī*). In esso si scorgono ventitré princìpi, dall'acqua (alla materia), ventitré fonemi, da H (fino a Ṭ), cinque pada, cinque mantra, cinquantasei mondi [20].

[54] Sette princìpi son pervasi dalla 'forza' ravvivatrice (*bodhinī*), i mondi son ventotto (7 × 4), i fonemi sette, due mantra e due pada [21].

[55-56*a*] Il quarto uovo è pervaso dalla 'forza' purificatrice (*utpūyinī*). In esso son in breve tre princìpi, tre fonemi, un mantra, un pada, diciotto mondi [22].

[56*b*-57] Il principio Śiva, è pacificato. La 'forza' corrispondente è la «donatrice di spazio» (*avakāśadā*). In esso son sedici fonemi, un pada ed un mantra. E con ciò si è descritta in breve la via, in tutti e sei le sue differenziazioni [23].

[58] Atteso che tutto l'universo, puro ed impuro, nasce dall'uovo di Brahmā, tutto quanto è purificato, una volta che gli uovi di Brahmā son purificati.

[59-60] Le divinità, o diletta, che presiedono ai quattro uovi son rispettivamente Brahmā, Viṣṇu, Rudra ed Īśvara, tutte e quattro pacificate. Ciò che per qualità supera alcunché, è invero giustamente chiamato ad esso superiore [24]. Tutto dunque t'ho detto. Che altro domandi?

20. Due mantra e due pada sono di quattro sillabe (hasaṣaśa, valaraya), tre mantra e tre pada di cinque, costituiti dalle tre classi delle labiali, dentali e cacuminali. Quanto ai mondi ved. sotto, cap. V, *passim*.

21. I sette princìpi sono l'anima, le cinque corazze e māyā, i fonemi ñ, jh, j, ch, c, ṅ, gh, i due mantra e i due pada di cinque e due sillabe ciascuno (ñajhajachaca, ṅagha).

22. I princìpi sono la Sapienza, Īśvara e Sadāśiva, i fonemi g, kh, k, il mantra e il pada gakhaka.

23. Il principio è Śiva, i fonemi, il mantra e il pada costituiti dalle sedici vocali.

24. Vedi *TA*, IX, 308*b*-310.

Capitolo III

[1] Quando il Beatificatore dell'universo ebbe così detto alla Grande Dea, questa gli si inchinò e così nuovamente disse al Signore dell'universo:

[2] « Proprio così, Grande Dio, stanno le cose come hai tu detto e non altrimenti. Come hai tu raccontato, così ho ben inteso, sin dal principio in buon ordine.

[3] Ora desidero udire da te, o Supremo Signore (i mantra) esprimenti le diverse realtà, da Śiva in poi. Siimi propizio ed esponimeli! ».

[4] Così disse la Grande Signora a Hara, che toglie i mali dell'universo. E questi in ottemperanza ai desideri di Lei, le espose in buon ordine i mantra esprimenti.

[5] Quando il Signore desidera di emettere, la potenza inseparabilmente connessa con Lui, si presenta in forma di volontà (*icchā*).

[6] Ascolta adesso come essa, sebbene unica, diventi tuttavia molteplice. Nel momento che essa fa conoscere il conoscibile, 'questo è così, e non altrimenti', in un modo definito, allora è conosciuta in questo mondo col nome di potenza di conoscenza.

[7] Quand'essa poi tende alla produzione oggettiva, pensando: « diventi questo tutto così », allora, ciò appunto operando, è conosciuta col nome di azione.

[8] Così questa potenza, sebbene apparisca in due modi soltanto, assume forme infinite, come la gemma dei desideri, secondo la natura dei vari oggetti.

[9] Essa, acquistata la condizione di madre (*mātṛkā*), si divide in due, nove e cinquanta aspetti, o anche appare come Mālinī [1].

[10-11] Quest'apparire in due forme si deve alla differenziazione di semi e matrici, i quali consistono rispettivamente nelle vocali e nelle consonanti; mentre poi il suo manifestarsi in nove forme si deve alle diverse classi, essa, grazie ai cinquanta diversi fonemi, risplende di cinquanta raggi.

1. Sulla Mātṛkā, vedi sopra *TA*, XV, 117 segg. dove si accenna anche all'etimologia del nome. I due aspetti son i semi e le matrici (vocali e consonanti), i nove le otto classi più il fonema KṢ, i cinquanta i cinquanta fonemi: cfr. *TA*, III, 65 segg. Sulla Mālinī, vedi sopra, *TA*, XV, 131*b* segg.

[12] Il seme è detto qui Śiva, e la matrice Potenza. Per il fatto stesso di essere esprimente, essa è poi tutta quanta detta essere identica alla potenza di Śiva.

[13-14] Le otto classi corrispondono rispettivamente ad Aghora, etc., e, secondo la divisione in potenze, a Maheśvarī, Brāhmaṇī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā, Yogīśī.

[15-16] Essa infine è stata dal Signore differenziata in cinquanta aspetti, come quella che esprime via via i cinquanta Rudra e le cinquanta potenze, di cui adesso ti dico i diversi nomi.

[17-19] I primi sedici, nati dai semi, cioè dai Rudra, sono: Amṛta, Amṛtapūrṇa, Amṛtābha, Amṛtadrava, Amṛtaugha, Amṛtormi, Amṛtasyandana, Amṛtāṅga, Amṛtavapuḥ, Amṛtodgāra, Amṛtāsya, Amṛtatanuḥ, Amṛtasecana, Amṛtamūrti, Amṛteśa e Sarvāmṛtadhara [2].

[20-23] Gli altri trentaquattro, nati dalle matrici, sono Jaya, Vijaya, Jayanta, Aparājita, Sujaya, Jayarudra, Jayakīrti, Jayāvaha, Jayamūrti, Jayotsāha, Jayada, Jayavardhana, Bala, Atibala, Balabhadra, Balaprada, Balāvaha, Balavān, Baladātā, Baleśvara, Nandana, Sarvatobhadra, Bhadramūrti, Śivaprada, Sumanāḥ, Spṛhaṇa, Durga, Bhadrakāla, Manonuga, Kauśika, Kāleśa, Viśveśa, Suśiva, Kopa [3].

[24*b*-25*a*] Le potenze nate dai semi e dalle matrici, basate sulla potenza di Rudra, portano gli stessi nomi dei Rudra, declinati al femminile.

[25*b*-26] I mantra esprimenti sono infiniti, né, come tali, v'è di essi numero. Per mezzo della sua volontà – una potenza che contiene in sé il significato di tutte le scritture – Parameśvara risvegliò (a un certo punto) Aghora.

[27] Costui, così risvegliato da essa, perturbò la matrice colle potenze, e, così fatto, emise un ugual numero di fonemi, di suono uguale (a quelli).

[28] Questi somministrano agli adepti più progrediti tutti i loro desideri, soltanto se sono abbracciati da quelli, e non altrimenti, o Dea, venerata dagli eroi!

[29] Da essi è contesto il tutto, cogli Asura e cogli uomini, da essi nascono ripetutamente le scritture ed i Veda.

[30] Nonostante le differenziazioni della potenza di Śiva siano infinite, tuttavia, o Grande Dea, v'è di essa una triplice divisione, dovuta ai suoi differenti effetti.

2. Vedi sopra, *TA*, XXXIII, 9*b*-12.
3. Vedi sopra, *TA*, XXXIII, 14*b*-17*a*.

[31] Le potenze che, abbracciato le particole di Rudra, le fan cadere sempre più in basso, tutte prese dalla realtà oggettiva, sono le cosiddette « Terribilissime », espressioni della potenza Infima.

[32] Le potenze che generano, come prima, attaccamento ad azioni e frutti di ordine misto, ostacolatrici della via della liberazione, sono le potenze « Terribili », espressioni della Suprema-Infima.

[33] Le potenze che dispensano, come prima, lo splendore di Śiva alle creature, son chiamate dagli intendenti col nome di « Non terribili » espressioni dalla potenza Suprema.

[34] Esse presiedono a tutto l'insieme delle particole e così son state qui esposte. Ma la potenza del Signore è una sola, Śāṅkarī.

[35-36] Di essa si espone ora un'altra differenziazione, determinata dalla differenziazione dei mantra esprimenti. Affinché i seguaci dei mantra e dei tantra conseguano i frutti desiderati, l'intendente dei mantra deve proiettare sugli atti di proiezione privi di buona esecuzione la Mālinī, le cui potenze son mescolate, allo scopo di procacciarsi un corpo potenziato [4].

[37-41*a*] N è il ciuffo Ṛ Ṝ L Ḷ la corona frontale, TH il capo, C DH gli occhi, Ī il naso, Ṇ le orecchie, U e Ū i loro ornamenti, B, la classe delle gutturali (K KH G GH Ṅ), I, A sono rispettivamente il volto, i denti, la lingua e la parola, V BH Y sono il collo, la spalla destra e quella sinistra, Ḍ e ḌH son le braccia, ṬH le mani, JH e Ñ le dita di destra e sinistra, J R Ṭ la picca (col bastone) e il cranio, P il cuore, CH e L le mammelle, Ā il latte, S insieme coll'emissione AḤ il vivente, l'altro fonema (cioè H) il soffio vitale, Ṣ e KṢ il ventre e l'ombelico, M Ś AṂ e T i glutei, i genitali e le cosce, E ed AI le ginocchia, O ed AU le gambe, D e PH i piedi [5].

[41*b*-50*a*] Ma ascolta adesso l'estrazione delle vidyā e dei mantra! (Quella che ora ti espongo è la vidyā di Parāparā) [6]. Per ottenerla tu devi porre la gamba destra O insieme col punto AṂ, la parola A, il quarto dente GH insieme colla gamba O, il bastone R insieme col ginocchio destro E, il soffio vitale H col bastone R, e la vocale Ī, il cuore P da solo, l'asse R, i glutei M, i denti GH e l'asse R come prima, il soffio vitale H colla vocale

4. Sopra, *TA*, XV, 134*b*-139*a*.
5. Vedi sopra, *TA*, XV, 121-125*a*.
6. Il mantra di Parāparā è esposto sopra, *TA*, XXX, 20-26*a*.

U e il punto AṂ, i denti GH e l'asse R come prima, l'asse R di nuovo insieme coll'ornamento sinistro Ū, il cuore P accompagnato dal ginocchio destro E, il soffio vitale H insieme col vivente AḤ, i denti GH come prima, l'asse R, il gluteo M insieme coll'ornamento destro U, il secondo dente KH colla lingua I, la spalla destra BH col naso Ī, il gluteo M da solo; la spalla BH, accompagnata da Ī di nuovo, il ventre Ṣ da solo, l'orecchio Ṇ insieme col ginocchio destro E; il collo V da solo e il gluteo M da solo; il cuore P colla lingua I ed il volto B da solo; il soffio vitale H col ginocchio destro E; quattro assi R, la cui prima coppia è unita coll'ornamento destro U; il piede sinistro PH e il cranio Ṭ non accompagnato da vocale; infine la sillaba che vien dopo Paramaghore HUṂ [7] ed il piede PH col cranio come prima.

[50*b*-51] Tale la vidyā di Parāparā. Diremo adesso di quella di Aparā [8], dov'è innanzi tutto da proiettare la sillaba che vien dopo Aghore (HRĪḤ), il soffio vitale H coll'ornamento sinistro Ū e il punto AṂ, il piede PH col cranio Ṭ come prima.

[52] Detta la vidyā di Aparā, non resta che esporre la suprema (*parā*) potenza di Rudra, che appena pronunciata, determina la venuta innanzi dei mantra... [9] Essa consiste nel vivente S accompagnato dalla gamba sinistra AU [10].

[55-56] Da essa e non altro deriva la perfezione suprema, dispensatrice d'ogni desiderio. A chi confidarla? Solo, o Dea ai veri discepoli e devoti, a chi intuisce, devotamente, la sostanziale identità dei tre elementi della triade Rudra, Potenza di Rudra e Maestro.

[57] Essa dev'essere inoltre presa dal discepolo, quando il maestro è stato soddisfatto coll'offerta del suo proprio corpo, di ricchezze, di conoscenza, di purità, di (buone) azioni, qualità, etc.

[58] Essa poi dispensa la detta perfezione, soltanto quando è appresa dal maestro così rallietato, e non altrimenti, o Dea onorata dagli eroi!

[59-60*a*] Dal corpo (*aṅga*) di Parāparā nascono otto possenti yoghinī, sette di cui costituite da cinque, sei, cinque, quattro, due, tre, due, sillabe [11] ed una di undici sillabe, fra cui due consonanti prive di vocali [12].

7. Nel *MV* è apparentemente omesso HAḤ dopo HUṂ.
8. Vedi su questo mantra sopra, *TA*, XXX, 26*b*.
9. I tre versi seguenti (53, 54*a*), descriventi gli effetti straordinari che essa determina, non mi sono del tutto chiari.
10. Cfr. sopra, *TA*, XXX, 27-28*a*.
11. Le sette parti del mantra di Parāparā, fino a « *vama* ».
12. I due fonemi Ṭ appartenenti alle due sillabe PHA.

[60*b*-61*a*] Le membra (*gātra*) di queste tre vidyā son costituite dal vivente S più le sei vocali lunghe, accompagnate dalle « specie » pertinenti; i volti dallo stesso vivente S più le cinque vocali brevi [13].

[61*b*-62] Il mantra Vidyāṅgahṛdaya è costituito da cinque OṂ. Il mantra Brahmaśiraḥ è composto, o mia diletta, da undici sillabe, ossia OṂ AMṚTE TEJOMĀLINI più la formula SVĀHĀ.

[63] Il mantra śikhā – śikhā dell'insieme delle vidyā – è costituito, o Rudrāṇi, da otto sillabe, cioè VEDAVEDINI HŪM PHAṬ, precedute dalla sillaba OṂ [14].

[64] Le parole VAJRINE VAJRADHARĀYA seguite dalla formula SVĀHĀ e precedute dalla sillaba OṂ formano la cosiddetta « corazza » (*varman*) Puruṣṭuta, costituita di undici sillabe [15].

[65] Le sillabe ŚLĪM PAŚU HUṂ PHAṬ precedute da OṂ formano il missile Pāśupata, costituito da sei sillabe e mezzo [16].

[66-67] I mantra dei guardiani delle regioni, cominciando da Indra, son rispettivamente formati dai fonemi L R Ṭ KṢ V Y S M in combinazione, i primi sei, colle sei vocali lunghe Ā Ī Ū AI AU AḤ e gli altri due colle vocali Ī ed AḤ e tutti infine col punto AṂ. Le armi loro proprie son formate coi corrispondenti fonemi brevi. I mantra di Viṣṇu e Prajāpati son costituiti dal naso Ī e dal latte Ā; e le loro due armi, il disco ed il loto, dalle corrispondenti vocali brevi [17].

[68] Tale l'insieme dei mantra [18], realizzatore d'ogni desiderio, qui esposto per il buon successo dello yoga degli yoghin. Che cos'altro domandi?

13. Sulle membra vedi *TA*, XXX, 36*b*, 37*a*, e sulle specie, *ibid*. 43*b*-45.
14. Sopra, *TA*, XXX, 37*b*-39*a*.
15. Sopra, *TA*, XXX, 39*b*-40*a*.
16. Sopra, *TA*, XXX, 41*b*. A st. 65*a* leggo *tārādikam* per *bhavādikam*.
17. Sopra, *TA*, XXX, 42, 43*a*. A st. 66*a* leggo *samayuktaiḥ* per *sahayuktaiḥ*.
18. Leggo col Ms. G *mantragaṇaḥ* per *mātṛgaṇaḥ*.

Capitolo IV

[1-3] Udito ciò, gli asceti, cogli occhi pieni di gioia, si inchinarono dinanzi a Kumāra, prendendo di nuovo la parola.

« La Dea aveva interrogato il Signore circa il procedimento della via dello yoga. Perché dunque, dopo assentito alla sua domanda, le ha esposto le caratteristiche dei mantra? ».

Com'ebbe udito queste parole, il magnanimo Kumāra così disse agli asceti, per far cessare i loro dubbi:

[4] « Lo yoga, è considerato essere l'unione di una cosa con un'altra – la quale " altra cosa " è ciò che bisogna conoscere –, al fine di realizzare ciò che dev'essere fuggito (e ciò che dev'essere eletto).

[5] Questo, in ambedue le sue forme, non può essere conosciuto senza la conoscenza. La conoscenza di cui si è fatto cenno è stata esposta da Śiva appunto per la realizzazione di esso.

[6-7] Per la realizzazione dello yoga dotato di semenza (*sabīja*) (la conoscenza delle) caratteristiche dei mantra è poi sufficiente. Senza l'iniziazione non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. L'iniziazione, da parte sua, è duplice, basata sulla conoscenza e sull'azione. Essa dev'essere celebrata in ambedue i modi. Tale la ragione per cui (tutto) ciò è stato esposto.

[8] Né grazie all'iniziazione di Śiva ci deriva soltanto l'idoneità ad accedere allo yoga, bensì anche quella di accedere ai mantra e la liberazione » [1].

[9] Come la Dea udì queste parole del suo sposo, così disse emozionata al suo Signore, il migliore degli asceti [2]:

[10-11] I princìpi, i mondi, le ' forze ', i pada, i mantra ed il modo in cui essi insidono nel corpo di quella forma della Mālinī in cui i fonemi non sono mescolati (*abhinnamālinīkāye*) è stato da me ben inteso [3]. Ora, o Signore, dimmi in che modo essi insidono nel corpo (*aṅge*) della Mālinī da te descritta, dove i fonemi son mescolati.

1. Sulle stt. 6-8 vedi sopra *TA*, XV, 5-7.
2. Leggo *munivarottamaṃ* per *munivarottamāḥ*.
3. Vedi sopra, II, 50-57. La Mālinī cui qui si allude è evidentemente la Mātṛkā.

[12-13] Bhairava, il datore di molteplici fruizioni, colui che illumina tutte le regioni coll'alone diffuso dai suoi splendenti raggi lunari, ai cui comandi si inchinano demoni e dei, Bhairava, dico, a questa domanda della Grande Dea, disse le seguenti parole, soffuse di dolcezza ed animate da purità d'intenzione.

[14] Io ti dirò adesso, o Dea, in che modo tutto ciò risieda nel corpo (*aṅga*) della Mālinī da me descritta, dove i fonemi son mescolati.

[15-18*a*] Nel fonema PH sta il principio terra, nei fonemi da D a JH i ventitré princìpi che vanno dall'acqua alla materia; nei sette fonemi da ṬH ad A i sette princìpi anima, etc., come prima; nei fonemi I Ṅ GH, i tre princìpi dalla sapienza pura fino a Śiva « avviluppato » (*sakala*); i restanti sedici fonemi, da G a N concernono il principio Śiva. Le 'forze', i pada, i mantra ed i mondi si presentano nello stesso ordine di prima, cangiati naturalmente i fonemi, di pari numero ai precedenti [4].

[18*b*] Ascolta adesso qual è la posizione di questi princìpi, etc., rispetto alla divisione in tre vidyā.

[19-23*a*] In Śiva « dispogliato » (*niṣkala*), un pada d'una sillaba (OṂ); un pada di tre sillabe (AGHORE) ed uno di una (HRĪḤ) in Śiva « avviluppato » (*sakala*); due pada di cinque sillabe (PARAMAGHORE) e d'una sillaba (HUM) nei due princìpi (Īśvara e Sapienza pura); due pada di quattro (GHORARŪPE) e di una (HAḤ) rispettivamente nei tre princìpi māyā, etc.; un pada di quattro sillabe (GHORAMUKHI) nei due princìpi tempo (e necessità); un pada di due sillabe (BHĪMA) nell'attaccamento; un pada di tre (BHĪṢAṆE) nella materia; un pada di due (VAMA) nella mente, la quale pervade otto divinità; cinque pada di due (PIBA), una (HE), due (RURU), due (RARA) ed una sillaba e mezza (PHAṬ) nei princìpi dalla materia all'acqua, i quali pervadono rispettivamente i cinque gruppi di otto mondi; tre pada di una (HUM), una (HAḤ) ed una sillaba e mezza (PHAṬ) nella terra.

[24] Due uovi son pervasi dalla sillaba e mezza PHAṬ e due altri dalle due sillabe HŪṂ e HRĪḤ. Tale, in senso inverso, il pervasivo di Aparā.

[25] Tre uovi son pervasi dal fonema S, il quarto dal tridente AU, ciò che tutto trascende dall'emissione AḤ. Tale il pervasivo di Parā.

4. Vedi la nota precedente.

[26] Tutto ciò dev'essere ben inteso dallo yoghin che desidera il bene di se stesso e degli altri. Non v'è altro modo di ottenerlo.

[27] Gli individui capaci di dispensare la liberazione sono, o Dea, due soltanto, ossia chi possiede la conoscenza e lo yoghin. Coloro che desiderano ottener frutti, debbono ben conoscere... per l'essere essi diversi [5].

[28] Questa conoscenza è di tre specie. La prima consiste nell'erudizione (*śrutam*), la seconda nella riflessione (*cintā*) e la terza nella meditazione (*bhāvanā*).

[29] La prima, l'erudizione, costituita dalla conoscenza del vero significato delle scritture, disperso qua e là, giova ad intendere « questo è qui », « questo è qui », « questo è qui ».

[30-32] La riflessione che presuppone l'ordinato apprendimento di ogni senso delle scritture, è di due sorta, ossia debole o ben esercitata. Una volta che questa si sia ben affermata, nasce la conoscenza naturata di meditazione, grazie a cui, raggiunta l'unione (*yoga*), lo yoghin ottiene il frutto dell'unione stessa. Così secondo il tipo di conoscenza che possiede, lo gnostico è di quattro specie.

[33-34*a*] In modo analogo anche gli yoghin, o Dea, sono di quattro specie, principianti, proficienti, perfetti e perfettissimi. Lo yoga, da parte sua, come si è detto a proposito della compenetrazione, è triplice.

[34*b*-35*a*] Principianti, come dicono i savi, son coloro che hanno (semplicemente) ricevuto l'insegnamento, attraverso una regolare successione. Essi sono di tre specie.

[34*b*-36*a*] Coloro per cui la mente – che non riesce a star fissa sulla realtà voluta – è oggetto d'un continuo sforzo, sono, secondo i savi, i proficienti.

[36*b*-37*a*] Coloro che son fissi colla mente su di una cosa soltanto, ad esclusione d'ogni altra, sono, giusta quanti desiderano i frutti dello yoga, i perfetti (*siddhayoga*).

[37*b*-38] Coloro infine che, in qualsiasi luogo ove stiano, poco importa dove e come, godono del frutto dello yoga né da esso son mai abbandonati, sono, per comune consenso, i perfettissimi, identici, o mia diletta, a Sadāśiva.

[39-40] Gli « gnostici » e gli « yogin » menzionati sono via via di ordine sempre più elevato. Il più elevato di tutti è colui che ha raggiunto uno yoga ed una gnosi (*vid*) perfetti, poiché

5. La st. 27*b* è lacunosa ed il significato non chiaro.

possiede anche la conoscenza (i precedenti sono esclusi dai frutti dello yoga) e poiché, secondo i savi, dispensatore di liberazione è soltanto colui che è in possesso d'un conoscere ben esercitato.

[41] In tal modo, o Dea onorata dagli yoghin, ti è stato esposto tutto ciò che volevi sapere, mercé di questo riassunto dello scopo e senso dei tantra, (il quale sarà di non poco) giovamento agli yoghin.

Capitolo V

[1-2] Dirò adesso, o Signora, del cammino dei Mondi [1]. Il mondo che occorre purificare prima di tutti è quello di Kālāgni. Essendo stato purificato il mondo di Kūṣmaṇḍa, ecco che Avīci, Kumbhīpāka e Raurava son tutti e tre poi purificati.

[3-4] Vengono poi i sette pātāla, ossia Mahātala, Rasātala, Talātala, Sutala, Nitala, Vitala e Tala: la purificazione di Hāṭaka, porta con sé quella di tutti e sette.

[5-9] Sopra di essi è la terra, colle sue sette isole e gli oceani, in mezzo alla quale s'erge il monte Meru, sede e rifugio degli Dei. Viene, sopra di essa, il Bhuvarloka, sovrastato a sua volta dallo Svarloka, di là dal quale si hanno via via il Maholoka, il Janaloka, il Tapoloka ed il Satyaloka. Tali i sette mondi, sede delle quattordici specie delle creature viventi, cioè le piante, i serpenti, gli uccelli, gli animali selvatici, quelli domestici, l'uomo, i piśāca, i rākṣasa, gli yaksa, i gandharva, gli aindra, i saumya, i prājāpatya ed i brāhma. La purificazione di quest'ultimi, i brahmā, porta con sé la purificazione di tutti gli altri.

[10] Di là da questi mondi, si ha il mondo di Viṣṇu e di là ancora il mio [2], purificato il quale, tutto quanto, fuor di dubbio, è purificato.

[11] Essendo stati purificati questi cinque mondi, cominciando da Kālāgni, è purificato, o diletta, tutto quello che è compreso dentro l'uovo di Brahmā.

[12] Fuori di esso, giova quindi purificare ad uno ad uno i dieci mondi dei cento Rudra ed infine quello soprassieduto dal loro signore (Vīrabhadra).

[13-15] La purificazione di questi undici mondi – Ananta, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu e Vīrabhadra, risplendente come un fuoco senza fumo – porta con sé la purificazione di tutti e cento.

[15*a*] Si hanno, di là da questi mondi, le cinque ogdoadi.

[16] La prima di esse, interiore (*pratyātmakam*) [3], è costituita

1. Vedi sopra, *TA*, VIII, *passim*.
2. Il mondo di Rudra.
3. Tale la lezione corretta secondo il *TA*, VIII, 441, invece di *patyaṣṭakam* nel testo.

da Lakulin, Bhārabhuti, Diṇḍin, Āṣāḍhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa ed Amareśa.

[17] Di là da essa, segreta segretissima, v'è poi quella di Bhairava, Kedāra, Mahākāla, Madhyama, Āmrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila e Harīndu.

[18] La terza ogdoade, ogdoade segreta, è quella di Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nakhala, Kurukṣetra e Gayā.

[19] L'ogdoade purificatrice, cui adesso passiamo, è quella di Sthāṇu, Svarṇākṣaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya, Avimukteśa, Rudrakoṭi ed Ambarāpada.

[21-22*a*] L'ogdoade immota è infine quella di Sthūla, Sthūleśvara, Śaṅkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa e Chagalāṇḍaka, la quale risiede nel senso dell'io.

[22*b*-23] Ma ascolta adesso quali sono le otto stirpi divine che abitano nella psiche: esse son quelle dei Paiśaca, dei Rākṣasa, dei Yaksa, dei Gandharva, degli Aindra, dei Saumya, dei Prājāpatya e dei Brāhma.

[24-25*a*] Gli otto Yoga che risiedono nella materia sono Akṛta, Kṛta, Vaibhava, Brāhma, Vaiṣṇava, Kaumāra, Auma e Śraikaṇṭha.

[25*b*-26*a*] Nell'anima sono (gli undici Rudra, ossia) Vāma, Bhīma, Ugra, Bhava, Īśa, Vīra, Pracaṇḍa, Mādhava, Aja, Ananta, Ekaśiva.

[26*b*] Nella sapienza son Krodheśa e Caṇḍa; Saṃvarta e Jyotiḥ nel principio 'forza', Sura e Pañcāntaka nella necessità, Ekavīra, Śikhaṇḍīśa e Śrīkaṇṭha nel tempo. Nel principio Māyā risiedono poi i cosiddetti Signori del Maṇḍala, ossia Mahātejaḥ, Vāmadeva, Bhavodbhava, Ekapiṅgekṣaṇa, Īśāna, Bhuvaneśa, Puraḥsara ed Aṅguṣṭhamātra, tutti quanti risplendenti come il fuoco del tempo.

[30-32] Nel principio sapienza, secondo i savi, son cinque mondi, Hālāhalarudra, Krodha, Ambikā, Aghorā e Vāmadevī. Nel principio Īśvara, son gli otto grandi signori, da Pibana ad Aghora [4]. In Śiva «avviluppato» vi sono infine, secondo che dicono gli intendenti, cinque mondi, quelli di Raudrī, Jyeṣṭhā, Vāmā, Śakti e Sadāśiva.

[33] In tutti i vari princìpi si possono contare così cento ed otto mondi, facendo un calcolo abbreviato e non particolareggiato.

4. Vedi sopra, I, 19*b*-21*a*.

[34-35] La purificazione di questi cento ed otto mondi porta con sé, fuor di dubbio, anche la purificazione di tutti gli altri. Il Savio che ha da eseguire la purificazione di tutto il cammino, deve, prima di passare all'unione con Śiva, purificarli tutti, fino a Śiva « avviluppato ». Nei riguardi di chi aspira a fruizioni, lo yoghin deve apprestargli l'unione, grazie alla meditazione su Śiva nella sua forma « avviluppata ».

Tale il cammino dei mondi, secondo il mio modo di vedere.

Capitolo VI

[1] Diremo adesso in qual modo, durante i riti d'iniziazione basati sulla conoscenza (*jñānadīkṣā*) tutti questi princìpi, etc., vengon ripartiti nel corpo.

[2-6*a*] Sotto i piedi bisogna proiettare i cinque elementi grossi, il cui pervasivo è di due dita; sin alla caviglia v'è la terra (per quattro dita); dopo di essa vi son via via i (ventitré) princìpi acqua, etc. (che occupano due dita ciascuno) ed arrivano fino a sei dita sopra l'ombelico [1]. I sei princìpi dall'anima alla 'forza' (occupano ciascuno tre dita e si giunge con essi fino alla gola, per un totale di diciotto dita). I quattro princìpi māyā, etc., debbono essere meditati dal devoto come occupanti quattro dita ciascuno, fino a Śiva « avviluppato » (*sakala*). Dopo di essi conviene meditare il principio Śiva, naturato di ardore, tranquillo (*anākulam*), pervasore di essi tutti, interiore ed esteriore insieme. Tale la proiezione attinente alla divisione in trentasei princìpi [2].

[6*b*-9] Diremo adesso come son ripartiti nel corpo i cinque princìpi. La terra, fino alla caviglia, pervade quattro dita, tutto il resto, fino a sei dita sopra l'ombelico, è pervaso dall'acqua [3], ventidue dita, di là dalle precedenti, son occupate dal fuoco, e dodici più in alto ancora, dal vento [4]. L'etere, supremo, pacificato, dev'essere meditato come pervasore degli altri tutti. Lo stesso procedimento si applica alla divisione del cammino in cinque potenze [5], etc.

[10] Nella divisione in tre princìpi, si ha fino alla gola (per settantadue dita) il princìpio sé, e sopra di esso (per dodici dita) il princìpio sapienza [6]. Il principio Śiva è come prima.

[11-18*a*] Tale il procedimento da applicare ai princìpi; esponiamo adesso quello concernente i mondi. Sedici mondi, da Kālāgni a Vīrabhadra son da proiettare fino alla caviglia (per un

1. La lezione *tadvattaduparisṭāt tu* è sicuramente corrotta. Il senso, come si ricava dal *TA* XVI, 102 non può essere che *nābher ūrdhvam*.
2. I versi 2-6*a* son parafrasati e spiegati da Abhinavagupta nel *TA*, XVI, 101-105. Del verso 2*a* non si fa cenno nella parafrasi di Abhinavagupta. Il corpo misura 84 dita (4 + 46 + 18 + 16 = 84).
3. L'acqua occupa 46 dita.
4. 4 + 46 + 22 + 12 = 84. Vedi J, *TA*, XVI, p. 45.
5. Le 'forze'.
6. Vedi J, *TA*, XVI, p. 45 (72 + 12 = 84).

quarto di dito ciascuno). Di là da essa, son da proiettare i (trentanove) mondi che vanno da Lakulin fino a Dviraṇḍa, i quali occupano un dito ciascuno. Chagalāṇḍaka occupa tre dita. Le otto stirpi divine e gli otto yoga occupano complessivamente quattro dita. Di là da essi si hanno altri sei mondi, i quali occupano mezzo dito ciascuno, altri quattro in due dita ed uno in un dito. Nei princìpi sapienza, 'forza' e necessità vi sono due mondi ciascuno, di cui il superiore occupa due dita e l'inferiore uno. I tre mondi del tempo occupano tre dita. Gli otto signori del maṇḍala (fino ad Aṅguṣṭhamātra) occupano mezzo dito ciascuno. Di là da essi si hanno tre mondi che occupano ciascuno due terzi di dito ed altri due che occupano un dito per uno. Il medesimo accade degli otto mondi (del principio Īśvara) e dei cinque (di Sadāśiva. I primi occupano infatti mezzo dito per uno e gli altri son tre in due dita e due nelle altre due dita). Śiva, in questo procedimento attinente alla via dei mondi, non dev'essere considerato in modo diverso da prima.

[18*b*-19*a*] I pada son qui di due specie, secondo la divisione in «classi» (*varga*) ed in vidyā. Ascolta qual è ora il pervasivo di essi, non dissimile da ciò che accade per i mantra [7].

[19*b*-20] Il primo occupa quattro dita, due altri otto dita ciascuno, tre dieci dita ciascuno, uno quindici dita, uno ancora (altre quindici dita) più infine un altro di quattro dita. Il decimo è pervasore di essi tutti, grandissimo [8].

[21-24*a*] Esponiamo adesso il pervasivo dei pada nella loro divisione in diciannove [9]. I primi tre pada si estendono per due dita ciascuno, quattro per otto dita per uno, l'ottavo per dieci, i due susseguenti per un dito ciascuno, il seguente per sei, gli altri per dodici, cinque, cinque, due e due dita. Gli ultimi due occupano infine un dito per uno [10]. Il diciannovesimo pada, pervasore di tutti i precedenti, non è come prima computato nel calcolo [11].

[24*b*-25] Questo procedimento da noi esposto (attinente alla proiezione dei princìpi) è quello basato sulla misura infima (*apa-*

7. I due cammini dei mantra e dei pada sono stati esposti sopra, II, 50-57; vedi anche *TA*, XI, 51-53; XVI, 132 segg.

8. 4 + 8 + 8 + 10 + 10 + 10 + 15 + 4 + 15 = 84.

9. I pada del mantra di Parāparā. Sopra, p. IV, 19-23*a*.

10. La somma delle dita occupate dai diciotto pada elencati è 84. Le stt. 21*b*-23 sono citate nel *TA*, XVI, 234-236*a*.

11. Tale senza dubbio il senso. Prima di *parikīrtitam* è forse da leggere *pūrvavat*.

ra) [12]. Ascolta adesso quello basato sulla misura suprema-infima (*parāpara*) [13]. La terra, in esso, è come prima, i princìpi dall'acqua alla mente occupano due dita e mezzo ciascuno e la materia tre. Gli altri restano immutati.

[26] Secondo la misura suprema [14], la terra si presenta come prima, i princìpi dall'acqua alla mente occupano tre dita ciascuno e la materia quattro. Gli altri sono immutati.

[27*b*-28*a*] Dei fonemi, che son già di due specie [15], si dice esservi pure una divisione sestuplice [16]. Essa può essere ricavata, nella sua realtà, dal procedimento tenuto a proposito del cammino dei princìpi.

[28*b*-29*a*] Quanto ai pada, ai mantra ed alle 'forze' [17], etc., i tre ordini di cui si è parlato debbono essere formati nel modo esposto a proposito dei princìpi e dei fonemi, in conformità alle stanze (*sūtra*) precedenti.

[29*b*-30*a*] Tale la procedura, su questo nostro corpo presente, che il Maestro, il quale è Śiva in persona, deve osservare per celebrare l'iniziazione – iniziazione datrice di tutti i frutti desiderati.

12. Di ottantaquattro dita.

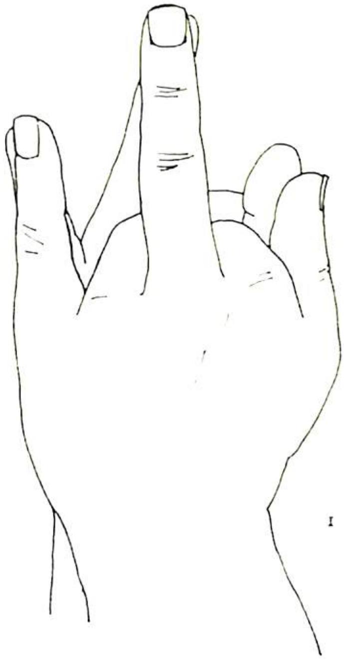
13. Di 96 dita. La terra occupa come prima quattro dita, sicché abbiamo $4 + 53 + 3 + 18 + 16 = 96$.

14. Di 108. Le stt. 24*b*-27*a* sono parafrasate nel *TA*, XVI, 106-107.

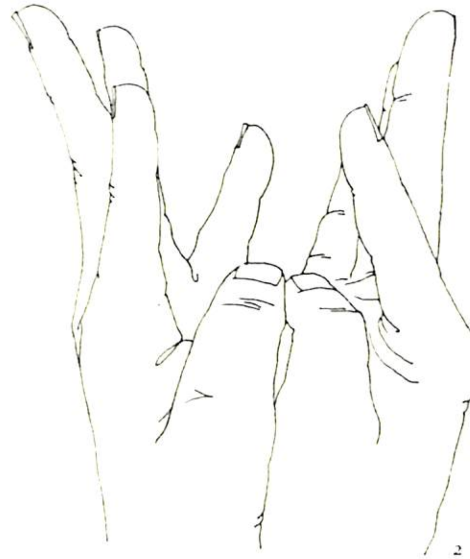
15. L'ordine della Mātrikā e quello della Mālinī.

16. Ognuno dei due ordini succitati si divide in varṇa, mantra e pada. La stt. 27*b*, 28*a* è citata nel *TA*, XVI, 144-145.

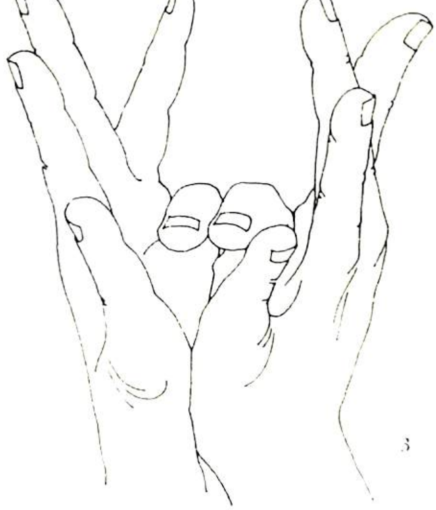
17. I pada e i mantra son stati in realtà già esposti o accennati. Vedi *TA*, XVI, 146 e le stanze seguenti dove Abhinavagupta espone la proiezione delle 'forze'.



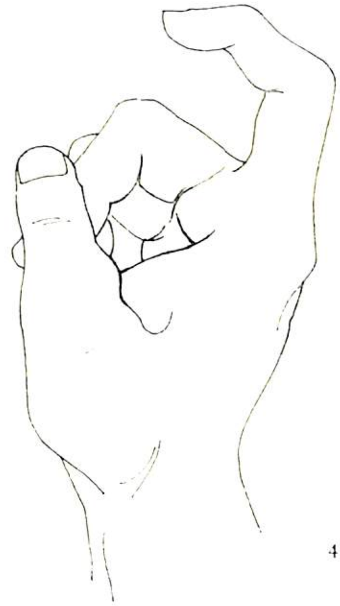
1



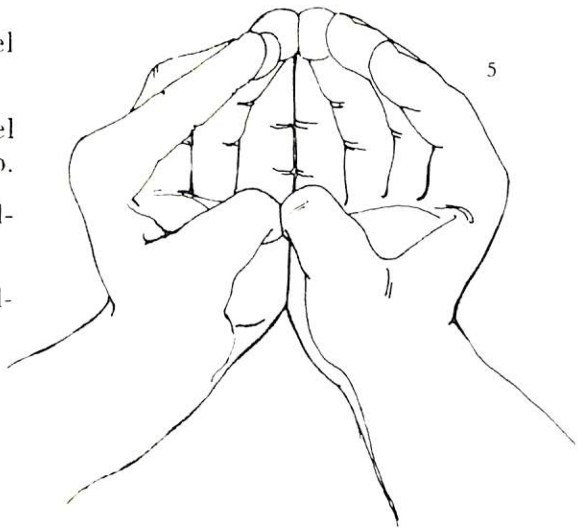
2



3



4



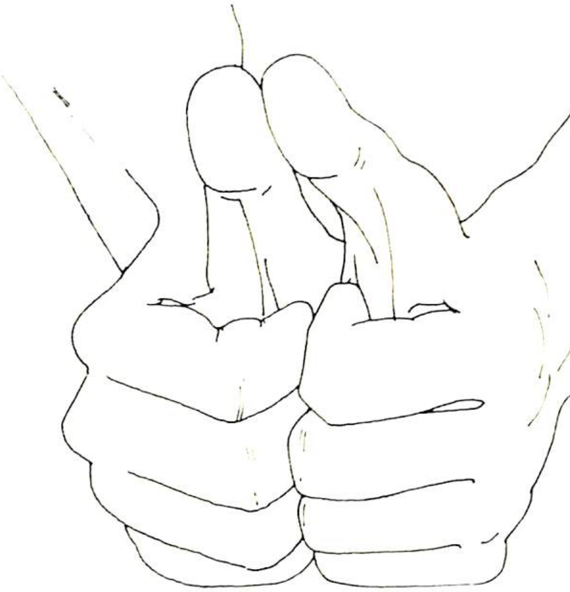
5

1. Triśūlamudrā «mudrā del tridente».

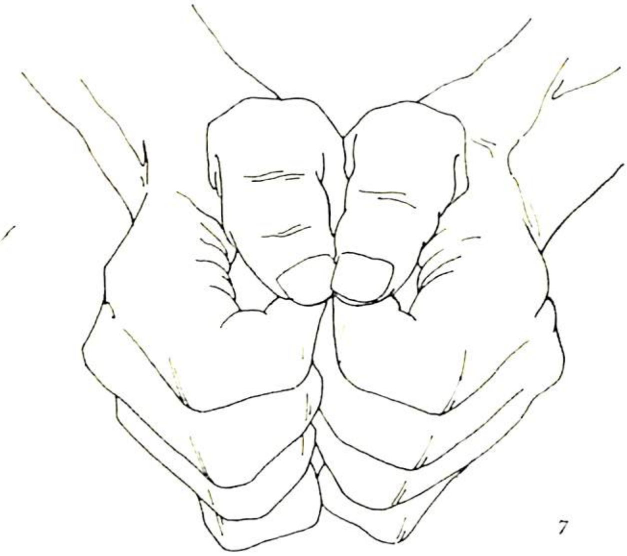
2, 3. Padmamudrā «mudrā del loto», vista davanti e di dietro.

4. Aṅkuśamudrā «mudrā dell'uncino».

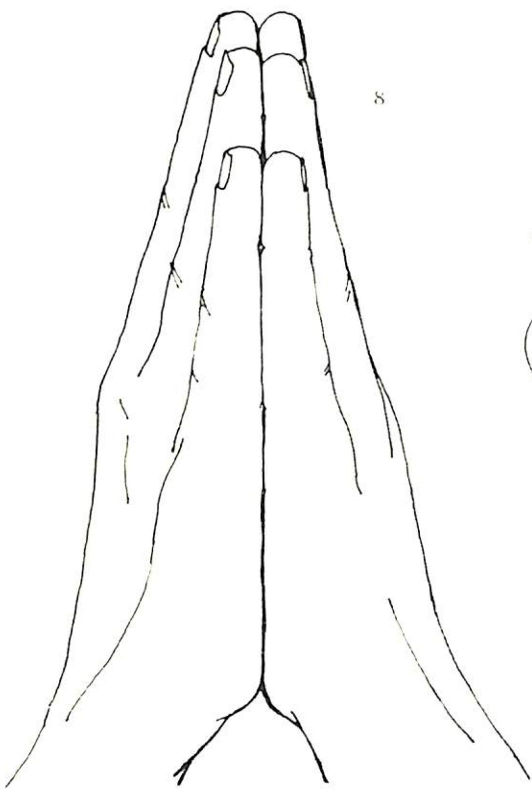
5. Āvāhanamudrā «mudrā dell'evocazione».



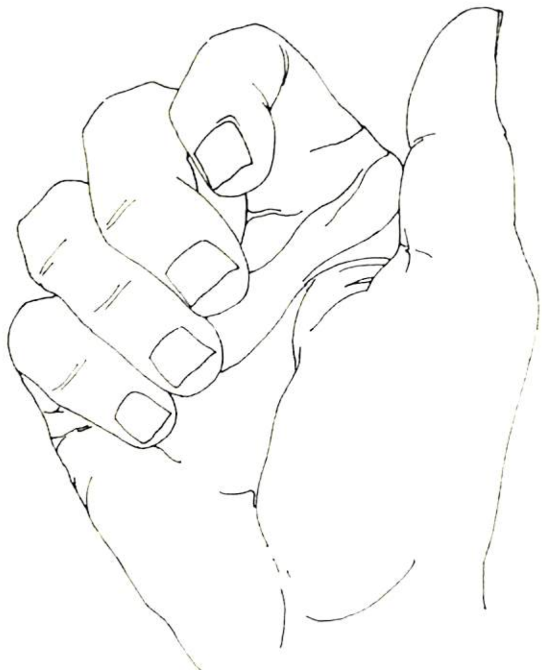
6



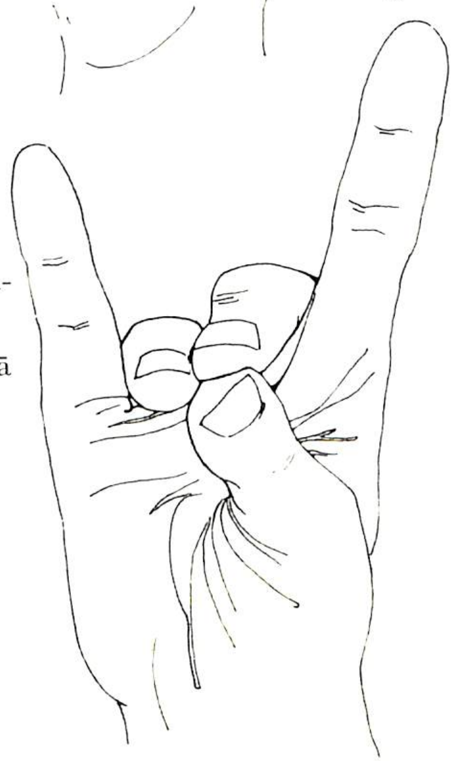
7



8



9



10

6. Sthāpanamudrā, «mudrā dello stanziamento».

7. Niṣṭhuramudrā o nirodhamudrā «mudrā della fissazione».

8. Namaskāramudrā «mudrā del saluto».

9. Layamudrā «mudrā della dissoluzione».

10. Mrgīmudrā «mudrā della gazzella».

Capitolo VII

[1] Dirò adesso di quelle potenze di Śiva, chiamate mudrā. La loro protezione somministra a chi si concentra sui mantra la realizzazione dei mantra stessi.

[2-4] Le mudrā, o dea salutata dagli eroi, che occorre conoscere sono il tridente, il loto, la lancia, il disco, la folgore, il bastone, il dente, la gran trapassata, la grande mudrā, la signora degli eterovaghi, la grande prosperità, la terrifica, il khaṭvaṅga, il cranio, l'aratro, il laccio, l'uncino, la campanella, la mazza a tre punte, l'evocazione, la localizzazione, la fissazione, il dono, l'obbedienza, la (luce) immortale e la mudrā dello yoga.

[5] Il tridente consiste nel distendere l'indice, il medio e l'anulare della mano destra e nel congiungere il mignolo ed il pollice [1].

[6] La mudrā del loto si mostra disponendo le mani a forma di loto [2].

[6*b*-7*a*] La lancia della dea giovinetta richiede che, dopo posto le mani l'una contro l'altra, colle dita intramezzate, si congiungano i due medi distesi.

[7*b*-8*a*] Nella mudra del disco ..... pugno sinistro levato ..... destro ..... pugno ..... freccia [3].

[8*b*-9] La mu drādella folgore consiste nell'applicare sopra la mano sinistra, voltata verso l'alto, la mano destra volta verso il basso, nel congiungere i mignoli ed i pollici, mentre le altre dita son disposte a forma di gioiello [4]. Tale mudrā è connessa con Indra ed ha, come funzione, quella di soddisfare e propiziare.

[10] La mudrā del bastone consiste nel pugno chiuso disteso verso l'alto, insistente sulla base del pollice [5]. Essa si esegue colla mano destra, ed è specialmente diletta dalla famiglia solare.

[11] La mudrā del dente, di cui gioisce la famiglia delle potenze, consiste nell'applicare alla bocca il mignolo della mano sinistra, essendo tutte le altre dita chiuse a guisa di pugno.

1. Vedi *SvT*, XIV, 13. Con varianti, *MrT*, V, 6; *SSP*, 23.
2. *MrT*, V, T; SSP, 11.
3. Il testo è qui lacunoso.
4. *SvT*, XIV, 14, 15.
5. *SvT*, XIV, 14*a*.

[12] La « grande trapassata », ambita da tutti gli yoghin e giustamente considerata come la Signora degli yoghin consiste in questo, nel collocare, dico, il piede (destro) sul ginocchio sinistro, nel far pendere le mani di dietro, nello storcere gli occhi, nell'inclinare il collo e nello stender fuori la lingua.

[13*b*-15*a*] La cosiddetta grande mudrā, da eseguire nelle operazioni di purificazione del corpo richiede che il savio porti le mani, volte in basso, dai piedi fino al cuore, diagonalmente, quindi, fino alla bocca, e, l'una di faccia all'altra, in alto. Anche questa mudrā giova a mandare ad effetto tutti i riti impresi dagli yoghin per la realizzazione dello yoga.

[15*b*-17*a*] Il grande eroe che esegua poi la mudrā seguente ottiene di vagare per l'etere: in questa mudrā lo yoghin deve innanzitutto porsi nella positura del loto, e quindi, proiettato il signore dei sensi nell'ombelico, deve, in guisa di bastone, elevarlo via via fino ai tre fori, dove, fermatolo, deve poi di nuovo spingerlo velocemente attraverso (gli altri) tre fori [6].

[17*b*-19] La mudrā della « grande prosperità », fonte appunto di grande prosperità per gli uomini, consiste in questo, che, mentre la mano destra dev'essere volta in basso e la sinistra verso l'alto, bisogna premere, col pollice sinistro l'anulare e il medio della destra, coll'indice sinistro il mignolo destro, col mignolo sinistro l'indice destro, col medio e l'indice sinistro il pollice destro.

[20-21*a*] La mudrā « terrifica », che impaurisce i malvagi, caratterizzata dallo sguardo adirato, consiste nell'incidere coll'anulare ed il mignolo gli angoli della bocca, nel muovere la lingua ed atteggiarla a guisa di H [7].

[21*b*] La mudrā del khaṭvaṅga consiste nel porre il pugno chiuso della mano sinistra, coll'indice levato, all'altezza della spalla sinistra.

[22] Ma ascolta adesso la mudrā del cranio, la quale consiste nel presentare il cavo della mano destra colle dita un poco contratte.

[23-24*a*] Diremo adesso della mudrā dell'aratro, consistente in questo, che l'indice della destra, contratto a pugno chiuso, è racchiuso dal pugno sinistro, da cui emerge, ricurvo, l'indice.

6. Queste due stt. son citate nel *TA*, XXXII, 10*b*-12*a* (ved. anche *ibid.*, XV, 361-362). Nel verso 25*b* leggo, seguendo Abhinavagupta *kṣipet* per *nyāset* e nel verso 26*a* *tan yāvan*, confermato sia dal Ms. Kh sia da Abhinavagupta.

7. Lo stesso v. ricorre in *TA*, XXXII, 15.

[24*b*-25*a*] La mudrā del laccio, contratta e distesa insieme, consiste in questo, che gli indici delle mani, disposte a pugno chiuso, debbono congiungersi alla punta del pollice sinistro.

[25*b*] La mudrā dell'uncino è identica a quella dell'aratro, salvo che la mano destra non v'ha luogo alcuno.

[26] La mudrā della campanella, (da me) amata, richiede, per eseguirla che uno muova l'indice della mano destra nel mezzo della mano sinistra, rivolta verso il basso [8].

[27-29*a*] La mudrā della mazza a tre punte, cagione di penetrazione immediata, esige che le mani sian volte verso l'alto, colle dita l'una contro l'altra, un anulare posto dietro il medio ed un indice ripiegato verso la palma, i medi, i mignoli ed i pollici eretti, e l'altro indice posto a fianco del medio, distanziato [9].

[29*b*-30*a*] La mudrā da eseguire nei riti d'evocazione di mantra richiede che le mani siano disposte in guisa di *añjali* ed i pollici collocati alla base degli anulari [10].

[30*b*-31*a*] La mudrā della consolidazione consiste nelle due mani chiuse a forma di pugno, salvo il pollice che rimane eretto [11], e quella della fissazione, nelle mani parimenti chiuse a forma di pugno, coi pollici piegati verso le loro basi [12].

[31*b*] La mudra del dono consiste . . . rivolta [13].

[32] La mudrā dell'obbedienza, da usare quando si salutano i mantra, consiste nel dirigere verso il cuore le mani giunte, colle dita distese [14].

[33-34] La mudrā della luce immortale consiste in questo, che dopo alternamente inserito le dita delle mani l'una dietro l'altra, occorre collocare il mignolo destro sulla punta dell'anulare sinistro, il mignolo sinistro sulla punta dell'anulare destro, l'indice destro sulla punta del medio sinistro, l'indice sinistro sulla punta del medio destro, ripiegando i pollici alla base dei medi.

8. Vedi *SvT*, XIV, 12.

9. Il testo è incerto e non sempre chiaro. Le stt. 27-29*a* son citate in *MrT*, V, 6, dove troviamo le lezioni *mūlaparvage* (per *mūlaparvataḥ*) e *madhyame tūtthite kārye kaniṣṭhapuruṣāv api* (per *madhye dve tu yute kārye kaniṣṭhe paruṣāvadhi*), da me seguite nella traduzione. La mudrā qui detta della mazza a tre punte è chiamata nel *MrT*, V, 6 col nome di tridente. Le stesse stt. son citate senza varianti da Kṣemarāja nello *SvT*, XIV, 17.

10. Vedi *MrT*, V, 12, secondo cui i pollici debbono essere collocati alla base dei mignoli.

11. Vedi *MrT*, V, 13.

12. Vedi *MrT*, V, 13.

13. Il testo è qui mutilo.

14. Vedi *MrT*, V, 11.

[35] La mudrā dello yoga, da usare nei riti yoghici, richiede che la mano destra sia posta alla base dell'ombelico, sopra la sinistra, colle dita indice e pollice congiunte, levate verso l'alto.

[36] Tale l'insieme delle mudrā che il savio deve fissare nel suo cuore. Il suono che le esprime è, senza eccezione, OṂ HRĪṂ, il nome della mudrā stessa, e, infine, la parola « obbedienza » (*namaḥ*).

CAPITOLO VIII

[1] Dirò adesso del sacrificio, che dispensa ogni cosa desiderata, la cui sola vista fa sì che uno sia onorato dalle yoghinī.

[2-3] Per primo, v'è da scegliere la sede dal sacrificio. Questa dev'essere gradevole, situata in un luogo auspicioso, fornita di una cavità per il fuoco di forma rotonda, di venticinque dita da ogni parte, provvista, in mezzo, dell'ombelico, di una bordura, tutt'intorno, che non deve eccedere la quarta parte della detta misura, ed infine di un labbro ben fatto [1].

[4*a*] L'intendente dei mantra, il devoto che ha superato le antinomie, deve a questo punto eseguire il bagno, il quale bagno (è, come vedremo d'ordine soprattutto) mentale [2].

[4*b*] Questi bagni son detti essere di sei specie, cominciando da quello di cenere, etc.

[5-15*a*] 1. Nel bagno di cenere, la cenere dev'essere impressa sette volte colla grande arma. Per detergere dalle macchie occorre cospargere il corpo (colla detta cenere) andando contropelo, rivestirlo (*avaguṇṭh*) cominciando dal capo, colle cinque membra [3] della sapienza (*vidyāṅga*) ed eseguire quindi l'aspersione (*abhiṣeka*) giovandosi del mantra-radice [4], completo delle sei membra. Senza vesti o ricoperto di belle vesti l'officiante deve quindi lavarsi le mani ed i piedi, eseguire l'assaggio rituale e la purificazione (*mārjana*), valendosi d'una proiezione generica eseguita mediante la vidyā polisillabica, celebrare il rito dell'eliminazione dei peccati colla seconda, l'adorazione (*upasthāna*) [5] colla Mālinī e recitare infine il mantra di Parā, monosillabico. 2. Anche nel bagno d'acqua la terra dev'essere impressa sette volte col mantra PHAṬ e quindi, toccato con essa, come prima, il corpo, giova eseguire il bagno di detersione. Il rito del bagno, etc., è qui come

1. Vedi sopra, XV, 388 segg. Varie forme di *kuṇḍa* son descritte nel *MrT*, *Kriyāpāda*, VI, 41*b* segg. Vedi anche *SSP*, ed. cit., pp. 230 segg. Il *kuṇḍa* illustrato nel *MrT*, prima di p. 69, è un *kuṇḍa* fisso, permanente. Nei rituali occasionali o speciali esso ha varie forme, secondo i testi ed il genere del rito.

2. Sui vari bagni vedi sopra, *TA*, XV, 38*b*-79.

3. Intendi: con acqua impressa colle cinque membra, etc. Cfr: *TA*, XV, 49*b*.

4. Qui, giusta J, equivalente a Parā: vedi *TA*, XV, 50*a*, comm.

5. L'adorazione del sole (J) (*TA*, XV, p. 30).

prima, sennonché eseguito coll'acqua. 3. L'intendente dei mantra che voglia eseguire il bagno dei mantra, dopo essersi bagnato secondo il rituale ordinario, deve spruzzarsi il capo con acqua impressa colle tre vidyā [6]. 4. Il bagno di vento è eseguito con polvere intrisa di sterco di vacca. L'officiante, pronunciando la grande arma e ben concentrato, deve entrare in essa per sette passi e ritornare poi indietro, recitando mentalmente il mantra di Parāparā. 5. Il bagno divino, che viene eseguito giovandosi della pioggia e del sereno, differisce dal precedente in questo soltanto, che l'officiante deve in esso recitar mentalmente il mantra di Parā, da cui scorre ambrosia. 6. Dopo suscitato, coll'arma, il fuoco a partire dall'alluce, l'officiante brucia con esso il proprio corpo, inondandolo quindi col mantra di Parā, cioè con l'ambrosia. (Tale il bagno di fuoco). Preso quindi il mantra, (già proiettato) sul sole, etc. [7], deve andarsene, meditando l'arma.

[15*b*-18*a*] (L'officiante dopo il bagno), puro e tranquillo, deve quindi volgersi verso la casa del sacrificio purificata dall'arma. Quivi, dopo adorato i custodi della porta, conviene gettare il fiore, impresso colla grande arma, (pensando com'esso edificio sia tutto splendente), allo scopo di pacificare gli ostacoli. Dopo di aver creato mentalmente una protezione tutt'in giro alle dieci regioni per mezzo dell'arma, egli deve quindi entrare nella casa del sacrificio, tutta infiammata, in guisa [8] d'un fuoco, col volto rivolto ad oriente o a settentrione, ed iniziar quivi la proiezione speciale.

[18*b*-20] In principio, occorre dunque meditare come il nostro corpo sia bruciato, dentro e fuori, cominciando dalla punta dell'alluce, dal mantra « arma », sfolgorante come il fuoco del tempo. Meditato poi come la cenere di esso corpo sia dispersa dal vento della corazza HUṂ, occorre meditare come il nostro sé sia uguale al punto di Śiva (*śivabindu*) ed attribuirgli, come potenza HAṂ, l'invitta [9].

[21*a*] Dopo di ciò occorre, o Benevola, formargli la vidyāmūrti per mezzo del mantra seguente [10].

[21*b*-24*a*] Il grande soffio vitale H preceduto e seguito dal bastone R, l'ombelico KṢ, il gluteo M, la mammella sinistra L,

6. Parā, Parāparā e Parā.
7. Vedi sopra, nota 5 (anche *TA*, XV, 61, J).
8. Vedi sopra, *TA*, XV, 183-193.
9. Vedi sopra, *TA*, XV, 233-239*a*. Nel v. 20*b* invece di *śaktiṃ so' ham ity aparājitaḥ* occorre, penso, leggere *śaktim oṃ ham ity aparājitām*.
10. Sul mantra di Navātmā, vedi sopra, *TA*, XXX, 11*b*, 16*a*.

il collo V, la spalla sinistra Y e l'ornamento auricolare sinistro Ū ornato dal punto, dalla mezzaluna, dal nāda e dalla śakti. Questo gruppo sillabico, o Dea, è chiamato col nome di Nonuplice (*navātmaka*). Esso, fonte di ogni perfezione, è stato qui menzionato segretamente.

[24*b*-26*a*] Le sei membra del mantra di Navātmā, costituite dal cuore, etc., si formano colle sei vocali lunghe, mutando opportunamente le «specie»[11], coll'avvertenza di togliere da esso mantra i tre suoi ultimi fonemi. I volti gli si formano per mezzo dei semi KṢ, Y, R, V, L, infiammati, ornati dal punto, cominciando da quello superiore (cioè Īśāna).

[26*b*] Per effettuare le prescrizioni rituali concernenti le varie membra, bisogna, a questo punto, eseguire la proiezione sulla fronte, etc.[12].

[27-32*a*] A dev'essere immaginata sulla fronte ed Ā sul volto; I ed Ī proiettati negli occhi ed U Ū negli orecchi; Ṛ ed Ṝ nelle narici, L ed Ḹ nelle guance, E AI nei denti di sotto e di sopra, O AU sulle labbra, AṂ sul ciuffo ed AḤ nella lingua. La classe delle gutturali dev'essere proiettata sulla spalla, braccio, mano, dita ed unghie di destra e quella delle palatali nelle corrispondenti parti di sinistra; le classi delle cacuminali e delle dentali nei glutei, cosce (piedi, dita ed unghie) di destra e di sinistra rispettivamente; quella delle labiali nei fianchi, nel dorso nel ventre e nel cuore; le semivocali Y, etc., nella pelle, nel sangue, nella carne e nei legamenti; i cinque fonemi S, etc., nelle ossa, nel grasso, nel seme, nel soffio vitale, e nei testicoli.

[32*b*] Dopo così fornito le membra alla mūrti, il savio deve quindi immettervi Śiva.

[33-34] Prima del soffio vitale H bisogna porre l'ombelico KṢ, e, prima di questo il dito di destra JH. Tale Śiva, datore d'ogni perfezione, pervaso dalla materia dell'orecchio sinistro Ū, l'essenza suprema di Bhairava, il grande essere. Le membra son da formare come prima, cambiando le vocali[13].

[35] Il «corpo», l'emissione, i tre princìpi, gli otto, le membra del corpo, Śiva colle sue membra. Tale, secondo la tradizione, la proiezione, la quale è in verità sestuplice[14].

11. Vedi sopra, *TA*, XXX, 43*b*-45*a*.
12. Le stanze seguenti, concernenti la proiezione della Mātṛkā sono parafrasate sopra, *TA*, XV, 117*b*-120.
13. Vedi sopra, *TA*, XXX, 16*b*, 17.
14. Su tutto ciò vedi sopra, *TA*, XV, 239*b*-246.

[36-38*a*] Ascolta adesso in qual guisa si esegue, sopra di essa, la proiezione concernente la potenza (*śākta*). Questa consiste nella proiezione, sopra la mūrti, di Parāparā, coi suoi volti (e membri); sopra l'emissione, della Mālinī; sopra i tre princìpi, delle tre dee Parā, etc., sul ciuffo, sul cuore e sui piedi rispettivamente; delle otto dee Aghorī, etc., sul capo, sul volto, sul collo, sul cuore, sull'ombelico, sui genitali, sulle cosce e sui piedi; (ed infine) dei vidyāṅga, come prima [15].

[38*b*] Fatto ciò, è d'uopo evocare la potenza, riverita da tutti gli yoghin.

[39-43] Il vivente S racchiuso fra due soffi H, tutto sfolgorante del fuoco del tempo R, il piede sinistro PH, (anch'esso) tutto fiammeggiante, ornato, in alto, dal « punto » e seguito dal ginocchio destro E. Tale mantra, venerato da tutte le Madri (o soggetti conoscenti, *mātṛ*) è l'essenza suprema delle madri (o soggetti conoscenti), le quali, da esso vivificate, dispensano il frutto desiderato. Il celebrante che aspiri alla perfezione suprema deve dunque necessariamente recitarlo. In esso è perennemente presente, compenetrata con lui, la potenza di Rudra. Esso non è altro infatti, se non la potenza suprema, in un altro aspetto. Tutte le perfezioni di cui si fa menzione nella scrittura sono effettuate da esso. I membri ed i volti di essa si formano come prima, cangiando le vocali [16].

[44-45] La detta proiezione, costituita dal « corpo » coi suoi volti, dalla potenza, dalle tre vidyā, dalle otto dee Aghorī, etc., dai cinque vidyāṅga e dalla suprema potenza provvista delle sue membra è perciò (anch'essa) sestuplice. Questa duplice proiezione, prima maschile poi femminile, è fonte di ogni perfezione [17].

[46] Di questi riti di proiezione coloro che procedono per la strada della liberazione debbono celebrare prima quello concernente la potenza [18]; e quanti non desiderano tale frutto (ambedue) separatamente, colle opportune differenziazioni di mantra e fonemi.

[47-48] Questa proiezione quintuplice concerne anche tutti i vari mantra (esposti in altre scuole), denotatori di Dio, della potenza e della particola. L'unica avvertenza da avere è questa, che il mantra da evocare, occupi, insieme colle sue membra,

15 Vedi sopra, *TA*, XV, 247-250*a*.
16. Vedi sopra, *TA*, XXX, 47-51.
17. Vedi sopra, *TA*, XV, 253*b*-255.
18. Vedi sopra, *TA*, XV, 255.

il sesto posto. Di tale proiezione sestuplice si fa quindi menzione in ogni dove [19].

[49] Tutte le sostanze utili al sacrificio son da approntare dai savi secondo le regole, in accordo alle cerimonie da eseguire, indipendentemente da ogni idea di essere e non essere [20].

[50] A questo punto, occorre prendere il vaso sacrificale, che privato d'ogni idea di essere e non essere, bruciato dal fuoco dell'arma ed inondato dall'acqua della potenza diventa così puro.

[51] Quando si vuol effettuare la purificazione di qualche cosa, poco importa quale, questo è l'unico mezzo che ha l'intendente per mandarla ad effetto.

[52-53] Convien guardarsi dal pensare che possa esservi qualcosa da esso non purificato. Da esso tutto è purificato e ciò ch'è impuro diventa anch'esso puro [21]. Dopo dunque riempiutolo d'acqua, ed adorata questa colle sei membra e resola uguale all'ambrosia, giova purificare con essa tutte le sostanze [22].

[54] Io, o dea onorata da tutti gli yoghin, ti esporrò poi adesso in qual modo, dopo adorato il sé [23], si celebra il sacrificio interiore.

[55] In principio, occorre proiettare la potenza di base, che occupa quattro dita, sotto l'ombelico, e, quindi, la terra, l'acqua (*suroda*), il vascello (= fuoco) ed il bulbo (= il vento). Questi quattro elementi che occupano un dito ciascuno, sono il rigonfiamento. Subito dopo conviene immaginare l'asse del tridente (*asya*) chiamato Ananta, che si estende fino alla lingua. Sopra di tal asse, v'è il nodo. Chi, o grande Dea, non riesce a trapassare questo nodo – oceano di reti e legami –, non ottiene l'unione (*yoga*) con Śiva [24].

[58-59] Negli angoli di esso nodo l'operatore deve meditare le quattro qualità (della mente) pietà, conoscenza, distacco, signoria da SE a NE ed i quattro contrari da E a N [25]. Nelle quattro regioni, cominciando da oriente, egli deve inoltre meditare le quattro fasce (*gātraka*) [26].

19. Vedi sopra, *TA*, XV, 257, 258. A v. 47*a* leggo col *TA bhedāḥ* per *bhedaiḥ*; a v. 48*a kiṃtv āvāhyas tu yo mantrah* per *kiṃtu bāhyas tu yo yatra*.
20. Vedi sopra, *TA*, XV, 289 segg.
21. Sopra, *TA*, XV, 161-163*a*; 417*b*, 418*a*.
22. Sopra, *TA*, XV, 288*b*-296*a*.
23. Sopra, *Ta*, XV, 293*a*.
24. Sopra, *TA*, XV, 297*b*-300.
25. Sopra, *TA*, XV, 301.
26. I *gātraka* sono una specie di listelli o cornici rilevate che ornano, da angolo ad angolo, il trono (vedi Kśemarāja, *SvT*, II, 63: *siṃhāsana-*

[60-62*a*] Sopra il nodo, immediatamente sotto il tridente, conviene meditare la base quadrangolare (*catuṣkikā*). Essa è, dicono, il principio sapienza, in contatto con due velami. Questo principio deve essere meditato fra la lingua ed il foro di Brahmā. Il savio deve meditare come questo principio (connesso col) foro di Brahmā ed in rapporto con Īśvara, si presenti in forma di loto, ben fornito di pericarpo, di stami e di semi, pienamente fiorito, candido.

[62*b*] Sui petali di questo loto, cominciando da quello orientale, conviene quindi proiettare le nove potenze Vāmā, etc.

[63-64] Queste potenze sono, in ordine di progressione Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kālavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathinī, e Sarvabhūtadamanī. La nona, risiedente nel centro, è Manonmanī.

[65-66*a*] Le altre nove potenze, disposte in senso inverso, sono Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, splendenti tutte come il fuoco del tempo [27].

[66*b*-67] Nel centro, negli stami e nei petali occorre meditare le divinità, pervase dalla potenza, Rudra, Viṣṇu, e Brahmā – già da noi esposte – le quali presiedono al fuoco, alla luna ed al sole [28].

[68] (Sopra di Rudra occorre quindi proiettare) Īśvara, il grande trapassato, ridente, cosciente, il cui corpo risplende diecimilioni di volte più del fuoco del tempo. E così tutto questo è il trono [29].

[69-70] L'operatore deve a questo punto pensare come dall'ombelico del detto Sadāśiva nascano tre punte – le tre punte del tridente, naturato della potenza –, le quali escono dai tre fori del corpo, sin a raggiungere lo dvādaśānta. Sopra di esse conviene meditare tre loti, naturati di potenza, candidi, presiedenti a tutte le cose. E così questo è il trono supremo [30].

[71] Sopra di esso occorre quindi meditare la mūrti, chiamata *vidyā* e su di essa quella che toglie il nome dal sé, (ed eseguire infine) la proiezione precedente, essenziata di Śiva [31].

paṭṭikārūpāḥ; *NT*, XVIII, 41: *gātrakāṇi koṇāntarālagā avayavaviśeṣāḥ*, etc.). Sui *gātraka*, bianchi secondo lo *SvT* e gialli secondo il *NT* (luoghi citt.) sono rispettivamente proiettati, da E a N, *adharma*, *ajñāna*, *avairagya* ed *anaiśvarya*.

27. Le stt. 60-66*a* sono parafrasate e commentate in *TA*, XV, 302-306.

28. Vedi *TA*, XV, 307. Il testo della st. 67*a* è parzialmente corrotto. Il senso è confermato sia dal *TA*, loc. cit., sia dallo *SvT*, II, 72, 73.

29. *TA*, XV, 309, 310.

30. *TA*, XV, 313, 314.

31. *TA*, XV, 321-323*a*.

[72-74] Nella punta di mezzo occorre quindi meditare la potenza suprema (*parā*) e, in quelle di destra e di sinistra, Parāparā, possente, rosseggiante, naturata di volontà, lievemente irata ma non terrifica, ed Aparā, terrifica, di color rosso-nero, naturata (anch'essa) di volontà. Eseguita poi la (proiezione) sestuplice, concernente la potenza, come (prima) a proposito del « corpo » [32], etc., occorre meditare la dea Parā, distruttrice dei mali dei devoti, alimentativa, splendente come dieci milioni di lune.

[75*b*-78] Conviene dopo di ciò proiettare i cinque vidyāṅga, a SE, NE, SW, NW e S rispettivamente. Il medesimo va fatto, secondo le prescrizioni, dei śaktyaṅga e dei śivāṅga, coll'avvertenza, però, che nelle quattro regioni E, etc., va meditata l'arma e nel mezzo l'occhio, (negli otto petali) gli otto Aghora, etc., insieme colle otto dee Aghorī, e via dicendo. A questo punto conviene meditare secondo ripetizione, coi loro mantra, i guardiani delle regioni, insieme colle loro armi, e cominciare la recitazione [33].

[79-80] Essendo tutto immerso nella natura propria, il celebrante deve ripetere fra sé e sé ognuna di esse (dee?) singolarmente, per dieci volte, e, meditatole in guisa di fuoco fiammeggiante, finire il mantra colla sillaba SVĀHĀ: così fatto una volta per ogni mantra, ad uno ad uno, egli manda ad effetto l'oblazione (*homa*) [34]. Tale il sacrificio mentale, il quale si compone di vari elementi.

[81-82*a*] Il tridente di cui si è parlato è fornito di un unico asse e di tre potenze. Chi, o Dea, non conosce questo tridente della potenza, fatto nel modo anzidetto, pur se effettui la mudrā eterea, non si solleva da terra.

[82*b*-83*a*] Tale tridente è quello « divino ». Il tridente « potenziato » arriva solo fino all'ottavo dito e quello « particolare » fino al quarto. Questi i tre tridenti [35].

[83*b*-84*a*] La ruota delle potenze può anche essere meditata attraverso un sacrificio in cui le divinità si presentano isolate

32. Senso incerto (vedi *TA*, XV, 326*a*). A v. 75*a* leggo *mūrtāv iva* per *mūrtāv api*.
33. Vedi sopra, *TA*, XV, 353*b*-356.
34. Vedi sopra, *TA*, XV, 359, 360.
35. Sopra, *TA*, XV, 361-363. Sulla mudrā eterea, vedi sopra, *TA*, XXXII, *passim*.

(*pṛthak*) [36]. Anche in virtù di esso, eseguita la mudrā eterea, il celebrante può lasciare la terra.

[84*b*-85] Quindi dopo impresso ventun volte i grani colla grande arma, conviene spargerli nelle varie regioni e meditarli in guisa di fuoco fiammeggiante. Dopo poi meditato che la dimora è priva di ostacoli, ecco che bisogna radunarli nella regione di NE [37].

[86-88] Conviene a questo punto che il savio imprima coi cinque volti, da Sadyojāta ad Īśāna, i cinque prodotti della vacca, ossia orina, sterco, latte, latte cagliato e burro liquefatto; e colle sei membra l'acqua (dov'è stata macerata l'erba) kuśa . . . . Con un poco di essa acqua bisogna quindi spruzzare il terreno ed il resto metterlo da parte [38].

[88*b*-89] Il celebrante deve dopo di ciò, eseguire la (cosiddetta) cerimonia sacrificale della dimora (*vāstuyāga*), giovandosi della pronunciazione della Mālinī. Dopo riempiutosi le mani di fiori, costui, pronunciando via via la Mālinī da PH in poi e meditato il cammino tutto, fino alla potenza, fino al fonema N, deve quindi gettarli [39].

[90] Dopo dato fumi, incensi, etc., conviene adorare Gaṇeśa. Dopo foggiato(gli) un seggio – il quale, come vedremo, è sestuplice – occorre, col praṇava OṂ e colla sillaba GAUM [40], sacrificare, non senza fiori, incensi, etc., al Signore degli Ostacoli. Le membra di esso son formate col fonema G, in unione colle sei vocali lunghe. Gaṇeśa dev'essere meditato con tre occhi, in piedi, con volto d'elefante, in figura di nano.

[92*b*] Chi poi aspira alle perfezioni, conviene che, dopo averlo dimesso, adori la « Grande Arma », cui bisogna innanzitutto formare un trono sestuplice, costituito da Ananta, Pietà, Conoscenza, Distacco, Potere e Pericarpo.

[94-95] La divinità da proiettare sopra di esso dev'essere così meditata, colla spada e lo scudo, tremenda, con grandi denti, spaventevole, colle sopracciglia aggrottate, fornita dei sei membri, circondata dalle divinità degli spazi. Le sei membra, formate coi loro propri fonemi, debbono essere, a questo proposito, ravvivate dal mantra PHAṬ.

36. Sopra, *TA*, XV, 365.
37. *TA*, XV, 369.
38. *TA*, XV, 371, 372. Il v. 87*b* non è rappresentato nel *TA* e non sono riuscito ad intenderlo.
39. *TA*, XV, 374*b*, 375.
40. *TA*, XXX, 18, 19.

[95*a*-100] Meditata dunque così questa divinità, occorre sacrificare alle otto Madri, Indrāṇī colla folgore nel petalo E, Agneyī colla lancia nel petalo SE, Yāmyā col bastone nel petalo S, Nairṛtī colla spada nel petalo SW, Varunānī col laccio nel petalo W, Vāyavī col vessillo nel petalo NW, Kauberī colla mazza nel petalo N ed Īśānī colla picca nel petalo NE. Tali otto madri debbono, mia diletta, essere meditate tutte insieme. Dopo adoratele con profumi, fiori, etc., conviene poi, o libera! eseguire l'oblazione. A questo fine, occorre innanzitutto imprimere più di mille volte coi mantra il vaso ed indi mille volte libare. Quindi dopo mormorato (i mantra opportuni) per cento otto volte, giova dimettere (la divinità evocata). Dopo di che occorre eseguire il sacrificio (vero e proprio).

[101-103] Il vaso maggiore, innanzitutto, dev'essere d'oro o d'altra sostanza nobile, sano, pieno d'ogni specie di gemme e di erbe, ricolmo d'acqua odorifera, cogli orli ornati da germogli di mango, col collo ornato da una ghirlanda, cosparso da grani di senape bianca (*rakṣoghna*) e di sesamo, coperto da due candidi panni, benedetto cento otto volte, adorato col mantra-radice. Tale dev'essere anche il vaso minore, adorato però col mantra PHAṬ e con grani sparsi.

[104] L'intendente quindi, dopo formato il trono nel modo anzidetto, deve adorare i guardiani delle regioni, ciascuno nella sua propria, giovandosi dei fonemi a loro convenienti, già da noi esposti [41].

[105-106] Conviene a questo punto che (il discepolo) lasci cadere un continuo flusso di liquido dal vaso minore, e che il Maestro muova in giro il vaso maggiore, così dicendo, rivolto ai Signori delle Regioni:

> Deh, deh, Śakra, per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia
> tu devi attentamente vigilare
> perché influsso di spiriti maligni
> nella tua regione non allignì!

[107-108] Dopo portato il primo vaso, mūrti (della coscienza) [42], nel suo proprio seggio, conviene adorarvi i mantra. Alla destra di esso (a S) occorre poi collocare il vaso minore. L'operatore,

41. Vedi sopra, III, 66-17; *TA*, XXX, 42-43*a* e nota. Sulle stt. segg. 105-108 vedi *TA* XV, 378*b*-385*a*.
42. *SvT*, III, p. 189 (KR).

quindi, dopo proiettato nel vaso maggiore i vari mantra, dall'ātmamūrti a quelli solitamente adorati (?), e veneratoli con profumi, fiori, etc., deve adorare l'arma nel vaso minore [43].

[109] Fatto quindi, nel centro della dimora, un cerchio di profumi, bisogna quivi adorare la divinità, nella sua forma sestuplice, triplice ed unica [44].

[110-111] Tutte le operazioni concernenti la cavità per il fuoco (*kuṇḍa*) – l'escavazione, l'aspersione, la battitura, la scialbazione, la croce, il tappezzamento, l'apprestamento della folgore, il tappeto d'erba kuśa, le branche, lo stallo [45] - debbono essere fatte mediante l'arma. A questo punto, dopo proiettata sia la Potenza Mālinī colle parole iniziali OṂ HRĪṂ, sia Śiva Mātṛkā, colla parola iniziale OṂ, ed adorati ambedue, conviene apportare il fuoco, su d'una lastra di rame [46] o su di un piatto, e, pensando che esso è il seme di Śiva, immetterlo nella matrice, identificata colla potenza [47].

[113*b*] Dopo di ciò, conviene offrire cinque libazioni per mezzo dei cinque vidyāṅga. Così fatto, tutti i riti purificatori della nascita, etc., son fatti [48].

[114*a*-115] Conviene, a questo punto concentrarsi su Parāparā, offrire una libazione completa [49], e, dopo adorato la madre ed il padre del fuoco, dimetterlo [50]. Di questo fuoco, bisogna poi estrarne una parte, per tenerla in serbo per l'approntamento del riso sacrale, etc. [51].

[116] Il celebrante, se è il caso (*athavā*), può anche prendere una lingua di fuoco per mezzo dell'apāna, e, tenendola ferma nel cuore, rigettarla per mezzo del prāṇa [52]. Come prima egli deve parimenti offrire una libazione completa.

[117] Un altro metodo concernente il fuoco di Śiva consiste nel vederlo identico a Śiva [53]. Esso diventa così gradatamente

43. Nella st. 108*b* leggi *asim* per *imam*.
44. *TA*, XV, 385*b*-388*a*.
45. *SSP*, pp. 232 segg.; *SvT*, II, 183 segg.; *MrT*, *Kriyāpāda*, VI; *TA*, XV, 398-401*a*.
46. *MrT*, *Kriyāpāda*, comm. a VI, 8.
47. *TA*, XV, 401*b*, 403*a*.
48. *TA*, XV, 403*b*-405*a*.
49. *TA*, XV, 406*b*-407*a*.
50. La Mālinī e lo Śabdarāśi; cfr. *TA*, 411.
51. *TA*, XV, 412*a*, 436*b* col relativo commento.
52. *TA*, XV, 412*b*-413*a*.
53. Prob. *TA*, XV, 413*b*.

oggetto d'un sacrificio interiore. L'operatore, dopo celebrato tale sacrificio, deve eseguire l'oblazione.

[118*b*] Dopo soddisfatto e propiziato il mantra-radice cento volte, l'operatore deve quindi soddisfare colla sesta parte (del burro chiarificato) le membra (ed i volti) e colla decima le altre specie di mantra.

[119-120] Il Maestro, a questo punto, deve fare entrare i discepoli, puri, già purificati dal bagno e a digiuno. Quindi, dopo inchinatosi al Signore degli Dei, presente nelle quattro cose [54], deve dare i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale e la bacchetta per i denti. Per l'apprestamento del riso sacrale ci si giova del mantra del cuore e di riso cotto nel latte [55].

[121] Conviene a questo punto eseguire la collisione dei sette mantra [56], fatta la quale, il riso sacrale, diviso in sei parti, deve essere offerto a Śiva, al fuoco, al maestro, ai discepoli, al vaso maggiore ed a quello minore [57].

[122-123] Dopo di ciò, conviene che (il Maestro) dia la bacchetta per i denti, fatta di ficus glomerata. Mentre la caduta di essa e E, N, NE, W o per dritto è di buon augurio, negli altri casi è foriera di malaugurio, per cui occorre celebrare un altro rito di oblazione, per cento otto volte [58].

[124] In tutte le regioni dello spazio il Maestro deve quindi gettare un offerta (*bahiḥkarma* = *bali*?), dicendo questo mantra: « OM KṢAḤ KṢAḤ a tutte le creature SVĀHĀ ».

[125-130] Compiuto quindi l'assaggio, fatta la proiezione ed inchinatosi a Śiva [59]...... Dopo eseguita la proiezione speciale (dei mantra) sui discepoli e su di sé [60], il maestro, all'alba, dopo celebrati i riti fissi, etc., deve interpretare il sogno. Il maestro, a questo proposito, deve ai discepoli illustrare il sogno soltanto se è fausto. Se esso non è tale, conviene celebrare un rito d'oblazione. La visione di sogni di buon augurio, quali sono fiori, frutti, etc., donne con belle vesti ed ornamenti, il superamento di calamità, l'ascensione di luoghi auspiciosi, il bere bevande alcooliche, il taglio della testa, il mangiar carne cruda, l'apparizione di una

54. Forse il vaso maggiore, quello minore, il fuoco e il sé (*TA*, XV, 473).
55. *TA*, XV, 437-438.
56. Apparentemente, i tre Dei, le tre Śakti e il Mātṛsadbhāva (*TA* XV, 439 segg.).
57. *TA*, XV, 444*b*-445. Invece di Śiva nel *TA* è *sthaṇḍila*.
58. *TA*, XV, 447.
59. Un verso caduto. Cfr. *TA*, XV, 474*b*, 481*b*.
60. *TA*, XV, 475.

divinità, l'essere imbrattati d'escrementi, porta con sé la perfezione desiderata. I sogni contrari, quali quello di mangiar carne cotta, l'essere spalmati con unguenti, il cadere in un precipizio, etc., son sogni cattivi. Nel caso di essi, bisogna eseguire la prescritta cerimonia di espiazione [61].

[131-135] Dopo di ciò si ha il raggiungimento dello stato di « nato due volte » [62]. Il savio, dopo celebrato il rito d'adorazione nei riguardi del Dio, del fuoco, del Maestro e delle Dee, non deve di regola mangiare cosa alcuna, senza averla prima offerta ad essi. Non solo. Egli deve evitare di (toccare) delle sostanze del Dio, del Maestro e della Dea [63], non deve muoversi vanamente né cessare, neanche per pochi minuti, di dedicarsi all'esercizio dello yoga e dei mantra. Insegnato che abbia queste regole, il Maestro deve congedare il Dio degli Dei, e, per mezzo del vaso di Śiva, che distrugge ogni cosa mal fatta, far fare una abluzione ai discepoli, e, volendo, anche a se stesso [64]. Tale, in breve, il rito concernente i regolari.

61. *TA*, XV, 481-489.
62. *TA*, XV, 509.
63. *TA*, XV, 534, 535*a*.
64. *TA*, XV, 610*b*-612.

CAPITOLO IX

[1] Quando poi il Maestro desidera che i regolari ricevano l'iniziazione, allora conviene che, eseguita la purificazione preliminare ... tracci il maṇḍala [1].

[2-4*a*] Definita la regione orientale, conviene gettare il filo, e quindi segnando in esso l'oriente e l'occidente, con un filo d'eguale lunghezza a quello che intercorre fra i detti punti, e partendo appunto da essi segnare il S e il N. Nel mezzo dei due punti di intersezione, bisogna poi gettare il filo, disteso fra S e N.

[4*b*-5] A questo punto, grazie ad un filo lungo la metà dello spazio desiderato, bisogna, partendo dal mezzo, segnare in modo eguale le quattro regioni. Dalle estremità delle varie regioni, occorre poi gettare i fili negli angoli (desiderati), andando a pelo e contropelo, sì da ottenere il quadrato voluto.

[6] Nel recinto quadrangolare, che misura in un primo tempo tre cubiti di lato [2], occorre innanzitutto convenientemente ripartire la metà orientale. Lasciato dunque un mezzo cubito da ogni parte, a E, a N ed a S, bisogna innanzitutto dividere lo spazio restante in caselle di tre dita di lato, quanto a dire in sedici caselle per lato, vuoi orizzontalmente, vuoi verticalmente. Da queste caselle bisogna detrarre dai lati S e N due altre caselle ciascuno.

[8*b*-9*a*] Ai due lati del filo di Brahmā, cominciando dal quarto filo ad oriente, bisogna a questo punto tracciare due mezze lune – due a destra e due a sinistra – della misura d'una casella e di mezza casella.

[9*b*-11] Nell'interno, rispetto ad esse, e, precisamente nel terzo filo, giova quindi che il savio tracci altre due mezze lune, andando verso l'interno, due a destra e due a sinistra, dopo di che occorre che ne tracci ancora altre due e due, incentrate in un altro punto d'intersezione rispetto alle precedenti, delle quali tuttavia toccano l'estremità. Il medesimo, cioè a dire due mezzelune d'una casella e di mezza casella, egli deve infine fare nel filo di Brahmā.

1. La st. è manchevole dell'ultimo *pāda*. Il maṇḍala è da Abhinavagupta trattato nel XXXI cap. del *TA*. Le stt. 2-5 del *MV* son riprodotte, con qualche modificazione, nelle stt. 1-7*a* dell'op. cit. Le stt. segg. son riprodotte letteralmente o quasi nelle stt. 62 segg.

2. Leggi con Abhinavagupta *trihaste* per *hi haste* (*TA*, XXXI, 62).

[12-13] Alla fine quindi della seconda casella, ai due lati del filo di Brahmā, occorre tracciare accortamente due linee rivolte verso E, alla distanza di un terzo di casella l'una dall'altra. Per ottenere il corno di mezzo, conviene quindi tracciare due linee, che, partite dall'estremità superiore d'una delle mezze lune, si congiungano in cima al filo di Brahmā.

[14-15] Fissato quindi il filo [3] ad una certa altezza dalle corde situate ai due lati estremi del corno centrale, occorre portarlo, a partire da essa, dall'estremità della seconda mezzaluna, precedentemente tracciata, fino all'estremità del recinto. Partendo quindi da un'altra analoga corda, occorre similmente portare il filo nello stesso luogo, partendo dall'estremità della prima mezzaluna. Tale il metodo per ottenere i due corni laterali.

[16-19] Nella restante metà del campo occorre quindi tracciare il bastone, che misura due cubiti di lunghezza [4], nei quali cinque caselle son però nascoste dal loto e dal trono [5]. La parte restante è visibile ed è larga tanto quanto una casella. Sotto il bastone si ha poi il rigonfiamento (*āmalasārakam*), largo sei dita ed alto quattro, e, inferiormente ancora, la radice, che, lunga quattro dita, finisce a punta acuta. Al campo primitivo, conviene, nelle varie direzioni, aggiungere quindi le quattro porte, che occupano (complessivamente) un cubito di lunghezza ciascuna. Esse si estendono, precisamente per un mezzo cubito [6], il quale, colla parte rivolta verso l'esterno, si raddoppia.

[20-24*a*] Ma ascolta adesso come si traccia il loto (centrale). Per prima cosa, occorre tracciare quattro circoli, il minore dei quali misura una casella mentre gli altri aumentano via via della stessa misura. Nelle otto regioni conviene quindi gettare sedici fili, otto (nelle regioni vere e proprie) ed otto (negli spazi intermedi), cui bisogna aggiungerne, in mezzo ad ognuno, altri sedici. Partendo dal terzo circolo, e, precisamente dall'estremità di una di queste ultime corde, occorre, raggiunto la prossima, portare il filo fino all'estremità della corda [7]. Ben fissato quindi il punto dove i

3. Nel v. 14*a* leggi con Abhinavagupta *dhṛtam* per *śritam*.

4. Se si comprende, come osserva J, lo spazio (4 caselle) riservate alla porta. Il bastone è in realtà più corto di quattro caselle.

5. Leggi con J (*ibid.*, p. 236) *padmapīṭha* per *pañcapīṭha*. I vv. 16*b*-17*a* sono omessi da Abhinavagupta.

6. Nel *TA*, XXXI, 73*b* occorre leggere, col *MV*, *tadardhaṃ tu* per *tadardhaṃ vā*.

7. Cioè nel quarto circolo. Tale, secondo me, il senso, anche se il testo è alquanto confuso.

sedici e sedici mezzi petali si uniscono, conviene che, partendo da esso, si faccia girare il filo in guisa da formare l'estremità delle foglie (*patrāgra*). Circa ogni petalo, bisogna poi tracciare tre stami. I tre lati dei corni del tridente, di sedici dita ciascuno, debbono essere tracciati collo stesso metodo.

[24*b*-29] Il maṇḍala dev'essere quindi cosparso, nei suoi vari elementi, di polveri colorate bianche, rosse, nere e verdi [8]. La corolla dev'essere gialla e l'insieme degli stami bianco, rosso e giallo, secondo che siano più o meno prossimi alla corolla [9]. I petali son bianchi e bianca dev'essere anche la bordatura (*prativāraṇā*). Il trono, che, di forma quadrangolare, sporge in fuori per uno spazio della metà inferiore alla corolla, è diviso in quattro parti, che, cominciando da quella di SE son di quattro colori, bianca, rossa, gialla, e nera. Le corna son di tre (eccettuato il rosso). Tale il maṇḍala. Il bastone è violetto (*nīlarakta*), il rigonfiamento giallo, e la radice – che fu delineata a W, lasciate quattro dita ad E della porta – di color rosso [10].

[30] Le porte possono essere quadrate, circolari, miste, di varia forma, fornite di uno due tre castelli, simili, arrotondate o di ambedue le specie, variamente ornate da guancia, collo, « ornamento », « sotto-ornamento », etc., di forma e disposizione svariate, provviste di « rampicanti », di « case sottili », etc.

[32] Felicemente terminato il disegno del maṇḍala, il maestro deve innanzitutto nettarlo con un panno profumato (*gandhavastra*), e quindi, dopo fatto il bagno, passare agli altri riti colle medesime operazioni di prima [11].

[33] L'operatore deve, a questo punto, entrare come prima, come prima assidersi ed eseguire la proiezione quintuplice, essenziata da Bhairava, precedentemente esposta.

[34] Nella punta N conviene proiettare il dio degli dèi Navātmā, nella punta di mezzo Bhairavasadbhāva e nella punta S Ratiśekhara.

[35] L'insegnamento di questo mantra consiste nel sangue R, nella pelle Y, nella carne L, nei filamenti V, nell'orecchio sinistro Ū e nel punto M [12].

8. I vv. 24*b*-25*a* sono omessi da Abhinavagupta.
9. Abhinavagupta legge apparentemente *bhedataḥ* per *desataḥ*, nel *MV*, forse migliore.
10. Nel v. 29*a* (e così pure in *TA*, XXXI, 82*b*) leggo *mūlam* per *śūlam*.
11. Sopra, VIII. Vedi *TA*, XVI, 7 segg.
12. Sopra, VIII, 31. Vedi *TA*, XXX, 10*b*, 11*a*.

[36] (Il Maestro quindi) dopo provveduto come prima (queste divinità) delle loro potenze, le deve, come prima soddisfare e propiziare. Dopo di ciò e dopo adorato ancora il Signore, deve rivolgerGli la dichiarazione seguente [13]:

[37-38] « Tu, o Signore, mi hai consacrato Maestro. Vedi adesso di piovere il tuo favore su questi discepoli, incitati dalla potenza di Śiva. Essi son davanti a Te così come li vedi. Tu falli segno del tuo favore e penetra nel mio corpo, sì ch'io diventi uguale a te! ».

[39-40*a*] Dopo accolto cogli occhi spalancati per la gioia il consenso di Śiva – così farò! – conviene che il Maestro così pensi, come il sestuplice cammino sia da Lui presieduto, e come le cinque operazioni – emissione, etc. – abbiano Lui come autore.

[40*b*-46] La « *mūrti* » vivente si presenta, per lui, in due modi, cioè come Parā e come Aparā, secondo che corporea o incorporea. (Egli deve pensare) com'essa lo occupi [14]. I mantra, quali il cuore, etc., diventano il suo complesso sensorio [15]. Meditato quindi come Śiva sia tale [16] e meditato [17] pure, nel profondo del suo sé, in Lui tutto concentrato, come egli stesso sia Śiva, giova che egli ripeta Śiva [18] per dieci volte. Tutti i mantra risiedenti nel primo cerchio debbono poi essere pronunciati tre volte [19]. Indossato quindi un bianco turbante benedetto sette volte col navātmā, egli deve eseguire il rito della mano di Śiva, la quale provoca una separazione dai legami. Lavatosi poi le mani l'un l'altra con un poco d'acqua profumata, occorre che, cosparso di profumi, sacrifichi al Dio, questa volta privo di membra e di trono [20]. Egli deve quindi eseguire, nel sé, l'applicazione (dei cordoni), l'approvazione, la congiunzione, la separazione, l'estrazione, la recisione dei legami, etc. Raggiunto in tal modo la condizione di (supremo Signore), grazie ad una pervasione di tutto lo spiegamento fenomenico,

13. Sopra, *TA*, XVI, 73-75.

14. I vv. 40*b*, 41 non sono parafrasati da Abhinavagupta e sia il testo, sia il senso, sono assai incerti. J si limita a dire come la mūrti è formata da Parāparā (o da *parā* ed *aparā*), in quanto sottile e grossa.

15. *TA*, XVI, 77*b*.

16. Autore delle cinque operazioni, etc.

17. Nella stanza 42*b* leggo *bhāvya* per *bhāvyam*.

18. Prob. il mantra *namaḥ Śivāya*. Anche la st. 42 non è rappresentata nel *TA*.

19. *TA*, XVI, 79*b*.

20. Tale l'interpretazione di Abhinavagupta, *TA*, XVI, 79*b*. Il testo, qui forse corrotto, ha *sāṅgamāsanavarjitam*.

egli deve pensare come il suo sé individuo sia identico a Śiva, dotato delle sue stesse qualità [21].

[47*b*-49] « Io risiedo nel maṇḍala [22] e son testimone di tutte le azioni. Io risiedo nel fuoco, come quello che è il luogo dove si svolge l'oblazione. Sin alla fine del sacrificio io risiedo nel vaso, per estinguere gli ostacoli. E risiedo anche nel corpo del discepolo, affinché i suoi legami si allentino. Io risiedo in persona nel mio proprio sé, autore delle azioni di favore ».

[50-51] Dopo realizzato tutto ciò, il Maestro deve volger la mente alla via da purificare. Qualunque sia la via attraverso la quale l'operatore intende celebrare l'iniziazione per i suoi discepoli, è necessario che tutto sia visto in essa. Solo così egli ha accesso nella sede immacolata. Essendo quindi inseparato da essa, egli deve poi così pensare:

[52-53] « Io son la suprema realtà. Tutto questo mondo sta in me. Io sono il sovraintendente, io son l'autore del tutto. La creatura che diventa a me eguale, vien detta liberata ». Dopo così pensato, egli deve poi volger nuovamente la mente al cammino da purificare.

[54-55*a*] Conviene a questo punto che il Maestro mediti come fra i discepoli, il maṇḍala ed il fuoco sia una sostanziale unità, e, così fatto, proietti sul corpo dei discepoli il cammino da purificare, nel modo anzidetto, meditando, coi mantra opportuni, la conveniente pervasione [23].

[55*b*-57] Fatto ciò, il maestro deve fissare i tre legami avventizio, innato e potenziato sul braccio, sul collo e sul ciuffo finale, per mezzo di un cordone tre volte triplice [24]. A questo punto, conviene che egli, col suo proprio mantra, evochi, adori e soddisfi il principio desiderato, e, ciò fatto, evochi la matrice che pervade tutte le matrici da purificare: la quale, una volta che tutta la via, fino a māyā, è stata purificata si converte nella sapienza [25].

[58] Il Maestro, quindi, dopo averla soddisfatta, deve percuotere il discepolo coll'arma, e, dopo averlo raggiunto, per

21. Le stt. 45*b*-46 non sono rappresentate nel *TA* e la loro pertinenza in questo luogo non mi è chiara. All'espressione *ātmani*, nel sé, è forse da sottintendere *śiṣyasya*. L'applicazione (leggo *ālambanam* per *ālabhanam*: cfr. *SvT*, IV, p. 70), etc., sono vari stadi del rituale iniziatico.

22. Le segg. stanze 47*b*-53 sono parafrasate e commentate in *TA*, XVI, 81-96.

23. Cfr. *TA*, XVII, 1*b*, 2*a*.

24. Cfr. *TA*, XVII, 2*b*-6*a*.

25. Cfr. *TA*, XVII, 8*b*-10*a*, 74.

mezzo della mano di Śiva, nel cuore, afferrarlo, senza che egli si separi (tuttavia) dai suoi raggi: ciò, dopo raggiuntolo (nel cuore) per la via dei canali, racchiusolo, lui HAṂ, col mantra del cuore e stanziatolo nel suo proprio sé [26].

[60] Quindi, entro la matrice, il Maestro deve meditare, per mezzo della vidyā di tre sillabe e mezza [27], il sacramento della concezione, che contiene implicitamente tutti gli altri riti concernenti l'embrione [28].

[61] Fatto ciò, o Dea dai begli occhi, egli deve celebrare, per mezzo della vidyā risiedente nella punta di destra, il sacramento della nascita, che dona l'idoneità a fruire della fruizioni [29].

[62] Per mezzo degli otto mantra di Pibanī, etc., dei mantra arma, etc., e di Parā, il Maestro deve quindi correttamente offrire quindici libazioni.

[63*a*] Per mezzo del mantra di Parā, il Maestro celebra infine il sacramento della recisione dei legami.

[63*b*-64] Il Maestro, a questo punto, dopo invocato il Signore del mondo o del principio desiderato ... deve così ordinargli [30]:

[64*b*-65*a*] « Signore del mondo, per comando di Śiva tu non devi fare ostacolo a questo discepolo (*sādhaka*), diretto verso il piano senza macchia! ».

[65*b*-66] Conviene a questo punto estrarre (il discepolo), giovandosi della detta vidyā di tre sillabe e mezza. Nel caso poi che si desideri purificare i cammini ad uno ad uno, senza mantra pervadenti, bisogna che il maestro offra di volta in volta tre libazioni, per ogni (mondo, etc.) [31].

[67-68] Ciò fatto, il maestro, offerta un'oblazione completa, mediante la vidyā di Parā, terminante col mantra VAUṢAṬ, deve far sì che il discepolo, una volta estratto, risieda nel suo proprio sé e nel suo corpo (allo stesso tempo) [32]. Egli deve quindi offrire tre oblazioni, non senza avere prima offerto un'oblazione completa coll'arma Mahāpāśupata, per purificare (i cammini) contropelo, etc.

26. *TA*, XVII, 30*b*-33.
27. Il mantra di Aparā.
28. *TA*, XVII, 35*b*-36. La matrice è māyā, in forma di Vāgīśvarī. La vidyā è Aparā (HRĪH HŪṂ PHAṬ).
29. *TA*, XVII, 37. La vidyā è qui Parāparā.
30. *TA*, XVII, 48. Nel verso 64*a* mancano alcune parole.
31. *TA*, XVII, 50, 51.
32. *TA*, XVII, 53.

[69] Congedato quindi Vāgīśvarī, o Suprema Signora, conviene che subito dopo mediti come il principio (terra, etc.,) si dissolva, purificato, nel susseguente, non (ancora) purificato [33].

[70] Una volta quindi purificato il principio 'forza' (*kalā*), si può recidere il legame del braccio, offrendo una libazione di burro liquefatto (*ājya*) [34]. Il medesimo occorre fare quanto al legame del collo, una volta che è stato purificato il principio māyā.

[72-74*a*] In tutti i riti i cui mantra non son stati (esplicitamente) esposti, in ogni sorta di cerimonia iniziatica, il mantra da applicare circa la purificazione d'ogni principio fino a māyā compresa, è quello di Aparā, e, circa i princìpi che vanno dalla Sapienza (Pura) fino a Śiva avviluppato (*sakala*), quello di Parāparā. Gli otto mantra di Pibanī, etc., non debbono inoltre essere applicati di là da Īśvara, e le sei membra di là da Śiva avviluppato. Qualsiasi rito concernente Śiva dispogliato deve essere poi fatto col mantra di Parā [35].

[74*b*-75] Purificato poi ogni principio fino a Śiva avviluppato compreso, il Maestro, reciso il legame del ciuffo e versata un'oblazione, deve far sì che il discepolo faccia un'abluzione. Il Maestro, da parte sua, deve compiere l'assaggio rituale ed adorare il Signore.

[76] Riempiuto quindi il cucchiaio di burro e fatto sì che il discepolo risieda nel suo sé, conviene che il Maestro mediti sul mantra-radice, e, unificando, ben concentrato, Śiva, la Potenza, il suo sé, il discepolo, il burro ed il fuoco, entri via via nello dvādaśānta, dove, sospeso il respiro, deve imperturbato sostare, meditando su Śiva avviluppato e dispogliato, sino alla consumazione del burro. Il discepolo, unito in tal modo dal Maestro, il quale è Śiva incarnato, colla suprema realtà, non ritorna più nella sua (antica) condizione di «vincolato» (*paśu*). I legami di māyā sono (per lui ormai) bruciati [36].

[79*b*] Queste regole da noi esposte concernono il rito iniziatico basato sui mondi (*bhauvana*), senza tener conto degli altri cammini. Mentre il rito dell'unione con Śiva ed il rito-contropelo restano (nella natura e nel numero) immutati, (il numero delle oblazioni muta, a questo proposito, secondo i cammini, nel

33. *TA*, XVII, 61.
34. *TA*, XVII, 65.
35. Vedi *TA*, XVII, 115*b*-117.
36. *TA*, XVII, 88-91.

senso che) nel cammino dei principi è doppio, nel cammino dei pada quadruplice, ottuplice in quello dei mantra e due volte tanto in quello delle ' forze '. Nella divisione della via in tre, esso, infine, è venti volte tanto (più del cammino dei mondi) [37].

[82] Tale, in breve, l'esposizione dalla purificazione di tutti i cammini. Ascolta adesso il rito concernente gli adepti e i maestri.

37. *TA*, XVII, 118-121. In altre parole, mentre in ogni singolo atto dell'iniziazione basata sulla via dei mondi si hanno tre libazioni, queste, nell'iniziazione basata sulla ripartizione del tutto in tre principi, sono, ad ogni singolo atto 60 (3 × 20 = 60).

Capitolo X

[1] Esporrò adesso un'iniziazione estremamente difficile, fonte di fruizione e di liberazione, che provoca un effetto immediato.

[2] Maṇḍala, cavità per il fuoco, etc., non hanno in essa funzione alcuna, e così pure i precedenti riti di proiezione. Le oblazioni, etc., possono essere celebrate o meno, a volontà [1].

[3-4] Ben adornato di vesti e di fiori, il Maestro deve innanzi tutto entrare nella dimora del sacrificio – ben spalmata d'unguenti ed adornata – col volto rivolto a E o a N, e quindi, fissata la mente sulla potenza tutta fervente, meditare, non senza l'impiego della grande mudrā, come il suo proprio corpo, sia, dalla punta dei piedi fino alla testa, completamente bruciato. Andando (invece) a pelo, conviene che egli sia tutto inteso alla contemplazione della Mālinī, splendente tutta d'ambrosia, allo scopo di crear(si) un (nuovo) corpo [2].

[6] Conviene quindi che egli mediti (e proietti) nel corpo il cammino da purificare, com'è stato già detto, e che, purificato le cose sacrificali per mezzo della potenza soltanto, le converta (per dir così) in ambrosia [3].

[7] In tutti i riti, il mantra che il Maestro deve applicare, è, diletta mia, la Mālinī, circondata dal mantra di Parā, o questo soltanto [4].

[8] Dopo adorato Gaṇeśa [5], per eliminare gli ostacoli, il maestro deve quindi adorare la serie dei maestri, cominciando dal proprio.

[9] Sotto di Gaṇeśa, conviene quindi adorare tutta la schiera dei mantra e quella delle loro spose [6].

[10] Sotto quest'ultimi, conviene poi adorare la vidyā, e, alla pari di questa, la vidyā maheśvarī [7]. Nell'interno, infine, dell'insieme dei mantra e delle vidyā, bisogna proiettare la Kulaśakti.

1. *TA*, XXIX, 8.
2. *TA*, XXIX, 18, 19.
3. *TA*, XXIX, 20.
4. *TA*, XXIX, 21.
5. Nel comm. di J, che cita questa st., *purā* è sostituito da *dvāri*.
6. Leggo *tatpatnīnām* per *tatpatīnām*, e, con J (*TA*, XXIX, p. 24) *vargaṃ* per *'rdhaṃ ca*.
7. Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta si tratta, a quanto pare, della Mātṛkā e della Mālinī (*TA*, XXIX, 45*b*-46*a*; J, pp. 33, 34).

[11] Nei petali E, S, W, N occorre quindi proiettare Māheśī (Vairiñcī, Kaumarī e Vaiṣṇavī) e in quelli di SE, SW, NW, NE, Indrāṇī, (Yāmyā, Cāmuṇḍā e Yogīśī) [8].

[12] Sopra di ciò, conviene proiettare il Dio, giovandosi di questo mantra: il vivente S, assalito dal bastone R, il tridente J, il dito destro JH, la mammella sinistra L, l'ombelico KṢ e la gola V, la spalla sinistra Y, la lingua di Śiva, il labbro di sopra [9]. Questo mantra è secondo la scrittura, il signore di tutte le ruote degli yoghin. La coscienza nella sua forma suprema può sorgere anche dalla pronunciazione di esso [10].

[15*b*] Collo stesso criterio con cui si è adorato le potenze, conviene quindi adorare anche gli otto Dei [11].

[16] (Tutti costoro) debbono essere adorati con profumi ed incensi, abbondanti e svariati, con ghirlande e via dicendo. Il loro nome dev'essere rispettivamente preceduto e seguito dalla sillaba *Śrī* e dalla parola *pāda* [12].

[17-20*a*] Il maestro quindi, fatto venire il discepolo che deve essere stato ripetutamente ed accuratamente esaminato, deve innanzi tutto spruzzarlo colla potenza di Rudra [13] e, fatto ciò, porlo dinanzi al Dio. Guardato quindi le sue braccia, deve, colla potenza di Rudra, infiammarle, e, giovandosi di essa stessa, dargli nelle mani, unte d'unguenti odorosi, il fiore. A questo punto, dopo resele senza appoggio [14], deve così pensare, com'esse siano attirate dalla potenza di Rudra, dopo di che, bendati come prima gli occhi al discepolo, giovandosi d'un panno impresso dalla potenza, deve fargli gettare il fiore. La potenza risiede (allora) nelle sue mani.

[20*b*-22] Secondo il luogo in cui questo fiore cade, il maestro determina la famiglia spirituale (cui il discepolo appartiene). Dopo di ciò, toltogli la benda, deve farlo inchinare ai (suoi) piedi,

8. Vedi *TA*, XXIX, 52 segg. Leggo con J (*ibid.*, p. 38) *aiśād agnidalāntagam*.

9. Le ultime tre lettere sono, secondo *TA*, XXX, 52, Ū, Ḥ, AU. Non so quale lettera stia qui a simboleggiare la «lingua di Śiva» ed il «labbro di sopra», se pure la lezione è corretta.

10. Esso è, in altre parole, un'altra forma di Parā. Vedi *TA*, XXX, 47-53.

11. Aghora, Paramāghora, Ghorarūpa, Ghorānana nei petali E, S, W, N; Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana, Pibana, in quelli di SE, SW, NW, NE (vedi *TA*, XXIX, p. 38, J).

12. Le stt. 17-27 sono parafrasate in *TA*, XXIX, 186*b*-197.

13. Secondo J, la Mālinī racchiusa da Parā o da Mātṛsadbhāva.

14. Come morte, prive di vita (J).

adorare sulle sue mani e sul capo la ruota delle divinità, e, ciò fatto, spingere, per mezzo della potenza, le mani del discepolo fino a che gli ricadano sul capo. Questo che abbiamo detto è il metodo della mano di Śiva, di per se stesso fornito di un'immediata dimostrazione.

[23] Il maestro, dopo di ciò, deve far sì che egli offra (alle dee) [15] il riso sacrale. Fatto quindi coi frutti del kharjūra, etc., un corpo, sostegno della potenza, deve collocarlo di fronte al discepolo.

[24] Giovandosi sempre del metodo impiegato nel lancio del fiore, conviene poi che il maestro, tutto in ciò concentrato, dopo attirata la mano destra del discepolo, gli faccia prendere il riso, e, grazie al metodo della mano di Śiva, lo faccia gradatamente arrivare fino alla bocca.

[25] Collo stesso metodo, il discepolo deve (essere infine indotto a) gettare la bacchetta per i denti, fatta di ficus glomerata, lunga sedici dita.

[26] Dal movimento delle mani in tutti questi riti il maestro deve discernere l'intensità della caduta di potenza del discepolo, debole o violenta, secondo che esso movimento sia debole o violento.

[27*b*-33*a*] Il discepolo, trattato con questo metodo, è detto essere un «regolare». Quando poi il maestro intende celebrare nei suoi riguardi l'iniziazione (vera e propria) [16], allora, tutto concentrato, deve sacrificare innanzi tutto a Kuleśvara, e quindi, spruzzato [17], come prima, il discepolo, contemplarlo, seduto diritto davanti a sé, meditando come la potenza (gli scorra) dai piedi fino alla testa. Dopo quindi proiettato (sul discepolo) il cammino da purificare – pensando come in esso siano inclusi gli altri cammini –, in identità colla natura della potenza, giovandosi del metodo anzidetto [18], ed assisosi accanto a lui, deve eseguire il rito seguente, cioè a dire, tutto intrinsecato in suo pensiero nella purificazione (dei princìpi, etc.) da purificare, applicare, cominciando dalla prima siffatta (realtà) la potenza, non dissimile da una fiamma bruciante. Il maestro deve quindi meditare come questa

15. Vedi *TA*, XXIX, p. 128 (J).
16. Cfr. *TA*, XXIX, 201*a*.
17. Leggi *saṃprokṣya* invece di *saṃpūjya*. Le stt. 29-32*a* sono citate dal *MrT*, II, p. 176 e parafrasate nel *TA*, XXIX, 202*b*-204.
18. Nella st. 30 leggo col *MrT* °*bhāvataḥ*, °*tattvād abhedena* e *purvoktenaiva*. (Col «metodo anzidetto» si allude a IX, 69-70).

potenza che brucia, immacolata, tutti i princìpi da purificare si risolva infine in Śiva, dispogliato [19] o avviluppato [20].

[33*b*-34*a*] Applicata dallo yoghin al cammino, essa alimenta le cose ad essa stessa omogenee e brucia tutto ciò che è da essa diverso ed eterogeneo [21].

[34*b*] Nel discepolo da essa purificato, il maestro, (guardando) attentamente, può discernere vari segni, ossia la beatitudine, il salto, il tremore, il sonno e la vibratività.

[36] Grazie a questa potenza così penetrata, il maestro può, a sua volontà, secondo l'intensità della caduta di potenza, debole, forte, etc., mandare ad effetto la paralizzazione dei legami e la cattura dell'anima decaduta (*paśu*). Una volta che il discepolo è stato così preso, conviene che il maestro lo renda atto a fruire del karma restante [22].

[37-39*a*] Nel caso poi che nel discepolo tale penetrazione non si sia verificata, conviene che il maestro lo bruci ad un tempo, dentro e fuori, con la potenza; per cui quello, da essa bruciato, cade al suolo, non altrimenti da un albero cui sian state divelte le radici. Volendo, il Maestro stesso lo può poi tirar giù.

[39*a*] Qualora poi tale penetrazione non s'inverasse neppure in tal modo conviene che il maestro (rinunci ad iniziarlo e) lo lasci andare, come una pietra [23].

[40-41] Per chi manifesta tale disposizione, il maestro deve poi celebrare un'iniziazione che lo congiunga al particolare principio desiderato, grazie all'esercizio di esso principio stesso, come sarà esposto più in là. All'aspirante alla liberazione che è stato così iniziato, conviene poi che sia insegnato il sacrificio secondo il metodo kula, insieme coi cinque stati, affinché possa adempiere alle regole post- iniziatiche [24].

[42-44] Qualora poi il discepolo desideri fruizioni conviene che il maestro celebri accuratamente, innanzitutto, la cosiddetta aspersione yoghica, e quindi, dopo sacrificato senza risparmio al Dio, riempia di burro otto lucerne d'oro, etc., fornite di stoppini rossi, e le accenda giovandosi dell'ogdoade del kula. Nella

19. Rispetto ai figli spirituali (J, *TA*, *ibid.*, p. 133).
20. Rispetto ai *sādhaka* (J, *TA*, *ibid.*, p. 133).
21. *TA*, XXIX, 206. Il sentiero è qui, per J, la *suṣumnā*, la sede di mezzo e le cose omogenee la coscienza.
22. *TA*, XXIX, 209.
23. *TA*, XXIX, 209-211*a*.
24. *TA*, XXIX, 219-220.

conchiglia, piena d'ogni gemma ed erba, ricolma d'acqua odorosa, occorre poi adorare Śiva. Per mezzo di essa, egli deve quindi aspergere il discepolo, giovandosi dell'anzidetto metodo della mano di Śiva [25].

[45] Questo che noi ora esponiamo è l'unzione d'un maestro ossia il rito che somministra (al discepolo) l'idoneità al magistero. Il maestro, per eseguirlo, deve procacciare sessantaquattro lampade, insieme con focacce, etc. [26].

[46] Una volta che essi due [27] son stati così aspersi son conosciuti (ed onorati) da tutti gli yoghin. Di essi due il maestro è colui che dispensa la liberazione.

[47] Ad essi due (l'iniziando) deve esporre tutto il suo conoscere, (che può essere) di tre specie [28], e dare il suo proprio consenso alla celebrazione dei riti iniziatici, che essi celebreranno per lui.

25. *TA*, XXIX, 225-229.

26. Leggi col *TA*, XXIX, 228 *piṣṭādibhiḥ* per *piṇḍādibhiḥ*.

27. Il sādhaka e l'ācārya. Leggi col *TA*, XXIX, *abhiṣiktāv imāv evam* per *abhiṣiktavidhāv eva*.

28. Vedi sopra, *TA*, XXIX, 232.

Appendice II
(cfr. *TA*, I, 75 segg.)

Abhinavagupta sostiene, come si è visto, che Śiva è conosciuto attraverso una delle sue potenze e, a conferma di questa tesi, cita il *Kiraṇāgama*, I, 9 (ed. cit., pp. 30-32), che qui riassumo.

In che senso (domanda Garuḍa) è da intendere che Śiva è vuoto? Ciò che è vuoto non cade infatti sotto i sensi e ciò che non cade sotto i sensi non esiste [9, 1]. La vacuità in Śiva (risponde il Beato) non è da intendere in senso assoluto, ma solo relativamente alle impurità mayiche, che in Lui non esistono. Anche ciò che non cade sotto i sensi può inoltre essere percepito e quindi esiste, come ad esempio la sete o la fame, che non cadono sotto i sensi e tuttavia son percepite da una percezione diretta d'ordine mentale [9, 1-6].

Questa percezione mentale (osserva Garuḍa) è rappresentazione discorsiva, mentale, e, come tale, non può avere per oggetto Śiva, che trascende la mente. Il risultato è che Śiva resta inconosciuto, e, non essendo conosciuto, il maestro non è in grado di celebrare l'iniziazione, la quale presuppone la conoscenza della somma realtà. Una cosa conosciuta attraverso una rappresentazione mentale è conosciuta parzialmente soltanto, non nella sua interezza [9, 7-8]. Il Beato è d'altro avviso. La percezione mentale della fame, egli risponde, non è una rappresentazione discorsiva. Anche se, del resto, la fame, etc., fossero oggetto d'una percezione mentale discorsiva (*savikalpaka*) non vi sarebbe controsenso alcuno, in quanto che le rappresentazioni discorsive sono anche esse fondate su una cosa reale. La verità, dunque, è che Śiva, come la fame, etc., può essere benissimo percepito per opera della percezione mentale, attraverso una sua potenza. Il maestro conosce quindi Śiva attraverso una sua potenza, e, così conoscendolo, può, coll'iniziazione, unire a Lui l'iniziando.

Un albero (continua il Beato) può essere percepito attraverso il solo colore o forma, anche indipendentemente dal sapore delle sue foglie, etc. Nonostante la non percezione della totalità delle sue parti esso è nondimeno percepito. Analogamente Śiva, nonostante percepito attraverso una sua potenza soltanto (la conoscenza, il *nāda*, il *bindu* etc.) è nondimeno percepito [9, 9-13].

Il testo edito dal *Kiraṇāgama* è alquanto corrotto, ma il senso generale è chiaro.

Appendice III
(cfr. *TA*, III, 65 segg.)
Parātrīśikāvivaraṇa, pp. 165, 1, 3 - 192, 1. 7.

La potenza di pensiero, la suprema Parameśvarī, è materiata dalla libertà, di cui non è la più alta, del venerabile Bhairava e si manifesta in tutte le forme, sia come piena e magra, sia come ambedue, sia come priva di ambedue. E, a questo proposito, anche se in essa non c'è la più piccola macchia di successione o simultaneità, perché, in base al già detto insegnamento, siffatta suprema e venerabile coscienza è tutta densa e compatta (*ekaghana*) di un pensiero la cui natura propria consiste in tutte le infinite future dissoluzioni e nascimenti; – anche se essa, dico, è tale, tuttavia, in base al principio enunciato nella stanza:

« Libero e perfettamente pieno è questo beato, onnipervadente Bhairava, né esiste cosa che non risplenda nello specchio immacolato del suo proprio sé »[1],

dentro questo suo stesso sé, insofferente com'è di successione e simultaneità, appare però successione e non successione; e tale successione perciò, conformemente a questo suo apparire, è conveniente oggetto di esame; in quanto che l'asuccessivo può entrare nella coscienza solo per mezzo del successivo che, in questo senso, lo precede, e l'insegnamento è, da parte sua, sempre successivo[2]. Tutte queste nostre cogitazioni formate di parole sono, in effetto, successive: asuccessivo è, invece, il nostro pensiero come formato di coscienza interiore. (In ogni stato di coscienza), si ha dunque sempre questa medesima, molteplice, venerabile Parā, che ha, come natura Parameśvara.

In base, dunque, a questa successione, essa è (via via) designata coi (nomi di) A, etc. La potenza di libertà di Parameśvara viene così chiamata A. In questa potenza, naturata di volontà, l'esplicarsi delle cose non ha ancora cominciato ad apparire; e la

1. Ignoro la fonte di questa stanza. Forse essa è presa dal perduto *Trikasāra* (alias *Trikahṛdaya*, *Trikatantrasāra*, *Sāraśāstra*, etc.).

2. Il testo richiede di essere corretto in tre punti: 1) il primo *tu*, dopo *akramasya* omesso da Abhinavagupta, mi sembra effettivamente inutile; 2) invece di *tatpūrvakena* ci si aspetta *tatpūrvakatvena*; 3) per *pratipādanāya astu* bisogna ovviamente leggere *pratipādanāyās tu*.

sua essenza è, quindi, un pensiero che, conforme a tale condizione, ha, come natura una (forma di) coscienza tutta densa e rivolta verso l'interno. In questa potenza che, dopo, solidificandosi [3], prende il nome di volontà, il «voluto» non è naturalmente, in stato di emergenza; essa quindi, come natura, ha semplicemente la forma di pensiero (propria della) sfera del Senza Superiore (*anuttara*) (i. e. il fonema A). Il fatto che Parameśvara che, per sua natura, pensa continuamente a se stesso [4], mentre dirige il suo pensiero su ciò che è naturato dalla sfera della potenza Akula, lo diriga allo stesso tempo sulle potenze del Kula, non toglie che tra la coscienza come Akula e la cogitazione del Kula vi sia però differenza [5] (la forma di coscienza propria alla sfera Akula), (i. e., il fonema A), corrisponde, quindi al piano di pensiero del soggetto possessore di potenza, di Bhairava.

Questa stessa coscienza A, effondendosi, si converte poi nella potenza di beatitudine, Ā.

Effusasi completamente, essa è la volontà, in tutta la sua pienezza, I.

Dalla volontà sorge poi, liberamente, la futura potenza di conoscenza e, quindi, quando essa, grazie a questa libertà, comincia a voler percepire, si presenta allora in forma di dominazione Ī.

3. Invece di *avasthanena*, in questo caso difficilmente spiegabile, leggo *avastyānena*.

4. Il commento migliore è Abhinavagupta stesso nel *Tantrasāra* (capitolo III, p. 12): «Questo suo essere costituito da tutte le cose, che è la natura propria di Parameśvara, non può essere impensato essendo inammissibile che ciò il cui essere proprio è la stessa intelligenza trascuri di pensare a sé medesimo (lett., alla sua natura propria). Se esso non pensasse alla sua natura propria tutto quello che esiste sarebbe infatti insenziente. Questo pensiero non è poi convenzionale, ma inseparabile com'è da quello che è lo stesso essere proprio dell'intelligenza, è chiamato il supremo ricettacolo dei suoni ed è insomma (il principio pensante) che pensa in tutta la sua estensione l'intero fascio delle potenze divine che fondano il tutto».

5. Il senso è che Parameśvara, nello stesso tempo che è consapevole della sua trascendenza rispetto al tutto – il quale è concepito come la famiglia, kula, delle potenze divine – è anche immanente al tutto, il quale non è altro che il suo pensiero, la sua coscienza. Tali due momenti di trascendenza e di immanenza (akula e kula) si implicano l'un l'altro, pur restando distinti l'uno dall'altro. In altri termini, è la coscienza stessa che si pensa in noi in tali due forme, le quali benché ambedue egualmente coscienza, sono tuttavia, in forza della libera volontà della coscienza stessa, diverse l'una dall'altra. Queste due forme, Kula ed Akula, immanenza e trascendenza sono concepite come due espressioni della potenza infinita di Parameśvara.

Nell'atto di schiudersi, essa si presenta poi nell'aspetto di potenza di conoscenza, la quale consiste appunto in uno schiudersi di tutte le cose volute, U.

La coscienza Senza Superiore, implicita in questo stare per schiudersi, che costituisce il principio vitale interiore di tutte le cose che a questo schiudersi tendono, riceve, in seguito, una minorazione (*ūnatā*). La causa di questa minorazione è una contrazione provocata dall'insieme delle cose – sebbene queste siano in realtà posteriori allo schiudersi – nelle quali comincia, a mano a mano, ad apparire la diversità. Questa diversità è ancora in stato, per così dire, di non evidenza, paragonabile a quello che è il conoscibile dei sensi interni. Questo stare per schiudersi così minorato contiene in sé tutte le cose, che sono quindi «portate» (*ūḍha*) da lui; esso è la mammella (*ūdhaḥ*) di quella vacca dei desideri che è la suprema coscienza. (E, in conclusione, lo schiudersi così minorato equivale alla) potenza di conoscenza, effusasi in tutta la sua evidenza Ū [6].

Parameśvara possiede, così, due potenze [7]. La funzione della prima consiste nell'empire se stessa ed è, quindi, «piena». Essa non si separa mai dalla potenza lunare, e, quindi, dato che sta insieme con Umā, ha come natura, il soma [8]. Questa attività consiste in una lisi in quello che è la beatitudine insita nel nostro stesso sé, prende il nome di volontà e si identifica colla cosiddetta «grande creazione» [9]. Tutto ciò sarà esposto più in là nella stanza: «a questo proposito uno sacrifichi alla creazione» [10]. La seconda, invece, «vuota» [11] perché espelle l'insieme della realtà (esteriore), che non è, da parte sua (che una espressione della)

6. Le parole 'minorazione' (*ūnatā*), 'portato' (*ūḍha*), 'mammella' (*ūdhaḥ*), cominciano tutte colla vocale ū.

7. Queste sei potenze, tre brevi (A, I, U) e tre lunghe (Ā, Ī, Ū) sono divise in due gruppi, espressioni di due potenze, dove predomina rispettivamente la natura della luna (volontà, creazione, pienezza) e quella del sole (conoscenza, dissoluzione, secchezza).

8. La parola soma è qui da Abhinavagupta etimologicamente dissolta nei due elementi *sa* (= con) e *Umā*. Umā è uno dei nomi della paredra di Siva (Pārvatī, Kālī, etc.), e, cioè, della potenza.

9. La coscienza come principio creatore, fonte di tutte le creazioni, passate, presenti e future.

10. *PT*, sl. 28. La creazione, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta (*PTV*, p. 265) è qui l'alfabeto stesso, cioè la coscienza stessa come forza creatrice.

11. La lezione *recanānupraveśodriktā* dev'essere, secondo me, corretta in *recanānupraveśād riktā*. Questa correzione deve essere aggiunta alle altre già da me fatte nel mio articolo *Correction an Emendations to the text of the Paratriṃśikāvivaraṇa*, in *EW*, 1959, pp. 192-212.

sua natura propria, è, a causa appunto di questa espulsione, « magra ». La sua funzione consiste nell'effondere, nell'illuminare l'insieme delle cose, ha, come natura, il sole, è animata dal desiderio di dissolvere quello che è la coscienza Akula [12], la quale è la sua stessa natura propria, prende il nome di conoscenza e si identifica colla « grande dissoluzione ».

In queste due stesse potenze, le attività della creazione e della dissoluzione [13], la luna ed il sole, possono risultare invertite, a seconda, cioè che ci si riferisca a quello che è la realtà esteriore o la nostra stessa coscienza [14]. Ognuna di esse ha infatti in sé sia la natura del sole, sia quella della luna. Questo risulta dall'osservazione, in ognuna di esse, di due nature, l'una in effusione e l'altra consistente in una non effusione.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che, se la conoscenza e la volontà possedessero, ognuna, una natura « effusione » ed una natura « non effusione », si avrebbe allora un regresso all'infinito; nei riguardi di queste stesse effusione e non effusione si potrebbe infatti immaginare un'altra effusione e non effusione, i. e., conoscenza e volontà e così via, all'infinito. Quest'obiezione, noi risponderemmo, non ha ragione di essere. Distruggete questo erratico erramento di errori (datovi dall'essere sotto l'influsso) delle cose esteriori, ed entrate nella strada sottile del pensiero! Ogni volta, infatti, che una cosa qualunque, per esempio un vaso, vien da noi conosciuta, non si manifesta forse, proprio allora, un conoscere autoluminoso, screziato dall'oggetto cono-

12. La creazione della realtà differenziata è implicitamente una dissoluzione della realtà non differenziata, simboleggiata in questo caso dalla coscienza come *akula*, *anuttara*.

13. Per *prasaratprāktana*° il senso richiede di leggere, con A, *prasaratatprāktana*°.

14. A seconda del lato da cui si guardino le cose, queste potenze hanno ambedue la natura della creazione e della dissoluzione. La prima che coincide, come abbiamo veduto, come una reintegrazione della coscienza nella sua pienezza, implica necessariamente una disgregazione, un riassorbimento nella coscienza stessa della molteplicità esteriore. Il medesimo dicasi, mutatis mutandis, della seconda. Secondo questo altro punto di vista, la potenza lunare non è più rappresentata dalle tre vocali brevi, ma dalle tre vocali lunghe, in cui prima predominava il sole. Questa associazione delle vocali lunghe alla luna e delle brevi al sole è la più comune, già esposta da Abhinavagupta nel *TS* e nel *TA*. L'apparente inversione di cui Abhinavagupta si compiace nel *PTV*, si deve al fatto che egli ci tiene a mostrare che la stessa cosa può essere esaminata da più punti di vista, che non si escludono l'uno coll'altro e che tutte queste spiegazioni non debbono essere prese per una sorta di dommi, ma semplicemente come indicazioni, che poi il discepolo deve ripensare e sviluppare.

scibile, cioè il vaso, etc. (Ū)? E parimenti in questa stessa forma di conoscenza, così screziata [15], si può ben avvertire quello che è il primo sottile effervescere di questo vaso, etc., ché una cosa può infatti provenire da tutto quello che si vuole ma non dal non essere (U). Il medesimo si può poi ripetere a proposito della dominazione, direttamente anch'essa sperimentabile; essa non è altro, in effetto, che un'espressione della libertà della coscienza e consiste nello stare per sorgere di una cosa (Ī). E sensibile parimenti è quello stato di libertà, tutto denso di coscienza, perfettamente pieno, consistente nel primo coagularsi di questa cosa [16] (I). Libero infine uno è, se, in se stesso, è tutto denso di beatitudine: la presenza della beatitudine è dunque anch'essa innegabile (Ā). Il possessore di potenza, il Senza Superiore (*anuttara*), il venerabile Bhairava, che ha come essenza uno stupirsi ineffabile, supremo, risplende, da parte sua, in ogni cosa, in qualità di soggetto agente (A). Naturalmente, anche quando, come in questo caso, questi sei momenti, Senza Superiore, Beatitudine, Volontà, Dominazione, Schiudersi e Minorazione, sono considerati ad uno ad uno – essi possono infatti discendere nella sfera della conoscenza solo se esaminati separatamente –, queste beate potenze della coscienza cadono (i. e., si svolgono) [17], tutte insieme, non diverse da quello che è la coscienza in sé e per sé. Perché? Ma perché essa è perfettamente piena e priva quindi di diversità; perché l'elemento differenziatore è solamente il conoscibile il quale è una limitazione avventizia, etc. [18], e perché l'esistenza di questo dipende unicamente da quel conoscibile che è il corpo (etc.) [19]. In considerazione appunto di questo fatto, il Tantrasāra [20] dice che la verità è l'ombra del proprio capo. « Per quanto i propri piedi cerchino di raggiungere l'ombra del proprio capo,

15. Leggo *tadrūpakarburībhāve* invece del *tadrūpakarburībhāva°* nel testo edito, che tuttavia è ugualmente possibile.

16. Il testo ha *tadbhāvānucayarūpa*. Il termine anucaya, che non trovo nei lessici a mia disposizione, non può avere, in questo caso, altro che il senso di coagularsi, ingrossarsi, etc.

17. Secondo questo passo, alle sei vocali corrispondono così altrettanti stadi del nostro conoscere da esse simboleggiati. Il moto evolutivo ed involutivo della coscienza attraverso le prime sei vocali può essere, in altre parole, contemplato e rivissuto dal discepolo in ogni atto conoscitivo.

18. Leggo con A e G °*unmeṣonatva* (i. e. *ūnatva*)*nimeṣāṇām*. Il testo edito ha °*umeṣaṇe na tv animeṣāṇām*.

19. Cfr. *IPV*, I, 6, 5.

20. Cfr. sopra, l'*Introd.*, p. 30.

questa non sta mai dove sono i piedi. La stessa cosa accade della suprema coscienza (lett., la parte, *kalā*, propria del bindu)».

Queste sei vocali, che si svolgono nel modo (che abbiamo veduto), arrivano, dunque, fino alla potenza di conoscenza.

Ora viene esaminato in che modo si effonde la potenza di azione. L'azione, la quale consiste in una conazione, non è altro che la volontà e la conoscenza stessa, le quali assumono una natura fatta di un prima e di un poi. Questa (nuova) natura consiste nella percezione meravigliante (*camatkāra*) di una varietà, costituita dal combinarsi di più cose (diverse) l'una coll'altra.

A questo proposito, tutte quelle cose che, in relazione con altre, entrano, per questo fatto, in uno stato di combinazione, mescolate, cioè, con altri elementi, debbono, prima, assumere una natura, per così dire, vuota, la quale evade la percezione. Un esempio di ciò lo offrono le ranocchie quando saltano [21]. Quando una cosa si trova in questo stato, il suo essere naturata di Anuttara (A) e di Beatitudine (Ā) non viene meno. Esse infatti sono ineffabili, formano il sostrato di ogni forma di conoscenza e costituiscono l'ultimo punto di riposo [22] di tutte le cose. Durante la conazione, al contrario [23], la volontà – la quale termina colla dominazione – si assoggetta (spontaneamente) alla successione e, in base a questo fatto, soffre di effondersi sia in se stessa [24] sia nella sfera del Senza Superiore e della Beatitudine [25]. Essa precisamente, quando si immerge nel suo stesso corpo, costituito, (come abbiamo visto), di vuoto, si converte, innanzitutto, in un

21. La potenza di azione è, come abbiamo visto, rappresentata dai quattro dittonghi E, AI, O e AU, i quali sono prodotti da una coalescenza di A o Ā con I, Ī ed U, Ū, che entrano in relazione l'uno con l'altro. Questo stato di combinazione, di mescolanza non è tuttavia raggiunto immediatamente, ma è preceduto da uno stato, per dir così, di vuoto (*śūnya*), rappresentato, come vedremo, dai quattro fonemi Ṛ, Ṝ, Ḷ e Ḷ3, che precedono dunque immediatamente la nascita della potenza di azione. Un esempio di questo fatto è veduto da Abhinavagupta nelle ranocchie, che quando saltano per congiungersi colla ranocchia vagheggiata, non si vedono e sono quindi come in uno stato di « vuoto ». L'esempio del salto della ranocchia di cui Abhinavagupta si serve qui originalmente a proposito delle vocali Ṛ, etc., non è ignoto ai grammatici ed ai filosofi dell'India che si sono spesso valsi di esso per illustrare l'improvviso passaggio da una regola ad un'altra senza tener conto di quelle intermedie.

22. Leggo *paryavasiti*° (= *paryavasāna, viśrānti*) per il *paryavasyati* nel testo edito.

23. Leggo *saṃrambha icchaive*° per *saṃrambhecchaive*°.

24. Da cui Ṛ, Ṝ, L, Ḷ3.

25. Da cui E ed AI.

essere luminoso, fiammeo: Ṛ ed Ṝ. In questi due fonemi la presenza delle vocali I ed Ī e quella del suono R, che ha, come natura, la luminosità [26], non può essere, infatti, nessuna delle due, negata. Come è stato detto dal beato Puṣpadanta [27]: « Questo è dimostrato, oppure, in virtù della somiglianza col suono R ». Quando, infatti, uno desidera di entrare nel vuoto in tutta la sua immobilità, deve, prima, passare a mo' di gradino attraverso uno stato di coscienza fatto di luminosità [28]. Dopo, grazie al penetrare in uno stato di immobilità, si hanno – determinati dalla presenza del suono L, costituito appunto dalla immobilità propria della terra – i fonemi Ḷ ed Ḷ3. Alla fine si ha così questo fatto, che, cioè, la dominazione (Ī) salta, nel modo più lungo possibile, di là da ciò che è l'essere di tutte le forme di esistenza, ed entra così in uno stato di vuoto, di immobilità, prendendo, quindi, il nome di « prolata » (*pluta*, lett. quella che ha fatto il salto).

Questo accade in base al principio che « della vocale Ḷ non esiste la corrispondente lunga (e che quindi esiste solo la breve o la prolata) » [29]. Nei riguardi invece dei fonemi A, etc., la prolazione non è altro che il fatto di essere ancora più lunghi dei lunghi. (Nel caso della lettera L), in base al principio anzidetto,

26. R ed L. Sono considerati tradizionalmente come i semi (*bīja*) del fuoco e della terra, naturati rispettivamente di luminosità e di arresto, di inerzia.

27. Un grammatico di questo nome è citato nella *Nyāyamañjarī*, I, p. 392. Cfr. anche la nota di J. C. GHOST, *Puṣpadanta and the Mahimnaḥstava*, in « ABhOI », XIX, 86-87.

28. Il concetto è il seguente: tra la ranocchia nel suo stato normale, quando sta ferma, ed essa mentre sta percorrendo la sua traiettoria invisibile e, quindi in stato di vuoto c'è necessariamente uno stato intermedio in cui essa bene o male cade ancora sotto il nostro sguardo. Questo stato di mezza luminosità (*kiṃcitprakāśa*) è rappresentato dai fonemi Ṛ ed Ṝ. Lo stato di vuoto totale corrisponde ad Ḷ e ad Ḷ3. Tale stato di vuoto corrisponde da un punto di vista psichico ad uno stato di sonno profondo, di non coscienza di ogni realtà conoscibile, di insensibilità. In tale stato osserva Abhinavagupta, sono per esempio, gli esseri inanimati. « La volontà, di fatto – egli dice nel *PTV*, p. 228 – quando, in unione colla dominazione, la quale è una espressione della sua stessa natura, raggiunge quella che è, nei riguardi del conoscibile, la sfera del vuoto, allora, dopo di essersi soffermata in uno stato di mezza luminosità, penetra, tutt'insieme, in quello che è la sfera del vuoto in tutta la sua immobilità ed illimitatezza, in uno stato, cioè, simile a quello di un pezzo di legno e delle pietre ». Le parole, « fragor di campane e di tamburi non sono sufficienti a svegliarli », si riferiscono appunto agli yoghin che sono penetrati in questo grande etere (i. e., vuoto), (simile ad uno stato di) sonno profondo, privo di ogni realtà conoscibile.

29. Cfr. *Kāśikā*, I, I, 9. La vocale prolata (*pluta*) vale tre more (*mātrā*).

la corrispondente lunga non è invece da prendere separatamente in considerazione. Ma basti, tuttavia, di ciò.

Se questi quattro fonemi son detti esseri « neutri » (*ṣaṇḍha*), come dei semi bruciati [30], si deve semplicemente a questo loro partecipare alla natura del vuoto e non certo al fatto di non possedere la natura di semi. A prescindere dalla diade di Śiva e Śakti, che ha, come natura, i semi e le matrici, non esiste infatti nessun'altra natura intermedia. La sua non esistenza è dimostrata dal fatto che essa non è menzionata dal Mālinīvijaya [31]. Lo stesso stato di lisi, cioè di beatitudine, proprio di questi quattro fonemi si riscontra nelle forme ordinarie di piacere, etc.: essi sono perciò chiamati i quattro semi dell'ambrosia [32].

Quando questa Volontà e Dominazione entrano nel corpo della Beatitudine (Ā) e nella sfera, ad essa precedente, del Senza Superiore (A) – la quale non decade perciò dalla sua natura – si ha il fonema E [33]. La stessa cosa non si può dire del processo contrario [34]. Come è stato detto: « A più I dànno E » [35]. Quando, durante questa penetrazione, l'I o l'Ī penetra nel corpo del Senza Superiore (A) si ha poi una certa differenza. La piena evidenza si ha, infatti quando l'I e l'Ī penetra nella Beatitudine (Ā). Quando invece, esso penetra nel Senza Superiore, il fonema che ne risulta è, comparato al precedente, « sottile » [36]. Si consideri: il beato Patañjali ha insegnato che « Le scuole Sātyamugri e Rāṇāyanīya del Sāmaveda pronunciano i fonemi E ed O brevi, cioè di mezza quantità » [37]. L'uso di pronunciare questi fonemi in questa maniera si può frequentemente e con evidenza riscontrare anche correntemente (*loke*) nei prakṛti, nei dialetti locali, etc. Nelle stesse scuole Śaiva, la brevità dei fonemi E ed O rispetto all'E ed all'O (ordinari) [38] – brevità che si riscontra nell'applicazione dei mantra delle membra, dei volti, etc. – dev'essere considerata appunto in questo modo, in vista cioè di un mezzo O

30. Essi sono « neutri », cioè sterili, impotenti a generare, come appunto dei semi bruciati. Questo non toglie tuttavia che essi non siano « semi ».

31. Cfr. *MV*, III, sl. 10. Vedi anche *TA*, II, 92.

32. Quando si hanno due vocali di cui la prima è A o Ā e la seconda I e Ī, questa ultima, entrando in A, produce il dittongo E. Leggi: AĀIĪ iti E e non AĀIĪ iti ca.

33. Nel caso contrario si avrebbe Y e non E.

34. Kā. Vṛtti, I, 2, 2.

35. In altre parole, esso è più breve.

36. In altre parole, esso è più breve.

37. *Mahābhāśya*, I, I, 47.

38. Leggi *ekārau*° per *aikārau*.

e di un mezzo E [39]. In questo modo, si ha dunque il seme E [40]. Quando, questa stessa forma di coscienza (i. e., E), già così in sé differenziata, insiste [41], nello stesso modo di prima [42], sulla stessa forma (A o Ā), si ha allora il fonema AI: A o Ā più E dànno AI. La stessa cosa si può ripetere a proposito dell'espansione (U); A o Ā più U o Ū dànno O; A o Ā più O danno AU [43]. Si noti: anche se l'Espansione (U), cioè la potenza di conoscenza, entra, mentre si effonde, nella vacuità, per essa tuttavia, tale vacuità non è altro che un entrare nella dominazione (Ī) e nella volontà (I) [44]. Nella Volontà e nella Dominazione questo scambio di forma è, viceversa, assente [45], e, quindi, si presentano nel modo anzidetto [46].

Una volta che la volontà e la conoscenza, a causa di questa penetrazione nella natura del Senza Superiore, si sono così accresciute, esse abbandonano, dopo, questo stato di movimento, in cui (non appariscono in forma pura ma) condizionata [47], e, con un corpo di cui ciò che rimane è solo il bindu, si risolvono nella sfera del Senza Superiore: AṂ. Il bindu consiste in un sapere che ha, come natura, il principio anima, ed è costituito di intelligenza. Col bindu, il tutto raggiunge uno stato di non distinzione. Il movimento della potenza di azione termina, in effetto, col fonema AU. Questo fonema contiene dentro di sé sia la volontà sia la conoscenza [48] e, quindi, nella scuola del Trika (nei passi: « il quarto è pervaso dal tridente », etc.) gli viene attribuita la natura di tridente. Il bindu, viceversa, si ha quando ciò che resta del tutto è unicamente sapere.

Questo stesso tutto, di cui non resta altro che sapere [49], Parameśvara lo emette poi in due modi diversi: *a*) dirigendolo, in

39. Leggi *ardhaikārardhaukārabhiprāyeṇa*.
40. Nel testo edito O dopo E è da espungere. Così anche il ms. A.
41. Leggi *anuvasat* per *anavasat*.
42. Espungi con A, *ca* dopo *tathaiva*.
43. E, AI, O ed AU rappresentano il progressivo esplicarsi della potenza di azione, da « inevidente » in E a « evidentissima » in AU. Cfr. *TA*, II, 106.
44. Essa, in altre parole, diventa V (U + I = V).
45. Esse, cioè, quando entrano nel vuoto non diventano Y, ma R, etc.
46. Un concetto simile in *TA*, II, 90.
47. Secondo *TA*, II, p. 117 (vedi anche p. 135) le « condizioni » sono il sole, la luna ed il fuoco i. e., mezzi di conoscenza, conoscibile e soggetto conoscente.
48. Oltre, naturalmente, il Senza Superiore.
49. Leggi °*vaśeṣaṃ* per °*viśeṣaṃ*.

unità, nel suo stesso sé [50], e *b*) fuori dal suo proprio sé, col crearlo (esteriormente).

Nel primo caso si ha il prevalere del soggetto possessore di potenza; in questo ultimo, invece, di un'emissione, che ha, come natura la potenza: AḤ [51]. Tutto ciò, infatti, entra in gioco appena l'effondersi della potenza di azione, la quale arriva fino ad AU, giunge al suo termine.

Le tre potenze di volontà, di conoscenza e d'azione hanno rispettivamente, come natura i tre stadi di *a*) desiderio di manifestarsi; *b*) atto di manifestarsi; *c*) stato di manifestazione.

Esse rappresentano la parte iniziale, mediana e finale del movimento della potenza del venerabile Bhairava, del piano del Senza Superiore, la natura propria (di tutto quello che è). Questi tre stadi sono chiaramente riconoscibili da quegli yogin, che, aiutati dai loro sottilissimi esercizi spirituali abbiano raggiunto il necessario grado (di elevazione di coscienza). Questi stessi tre stadi, secondo i testi in uso nelle scuole dello Svacchanda, etc., sono detti avere, come natura, il « risveglio », « l'effusione » e l'« ostruzione » [52].

Nei riguardi perciò di questa realtà tutta piena dello stupirsi della potenza sua di vibrazione, effulgenza della sua varia ed infinita libertà, e che, mercé tale sua pienezza possiede la cosiddetta « bhairavità », nei riguardi, dico, di Śiva, (la cui natura) è stata spiegata nel settimo capitolo della Śivadṛṣṭi con queste parole:

« A causa di un'esperienza diretta del supremo Sé, il quale è costituito dalle tre potenze in atto di lisi ed è materiato di una pienezza di beatitudine pienissima » [53] eccetera, fino a:

« La sua stessa potenza, come (del resto anche) una zolla di argilla od un vaso, è formata di tutte le cose... » [54]
o ancora:

« Esso è, in effetto, una realtà assolutamente unica e non eccede di numero » [55], questo appunto è l'ordine di successione in cui è detto svolgersi. Tutto ciò è stato dimostrato in maniera

50. Facendolo, cioè, rifluire in se stesso.

51. L'emissione ha quindi due aspetti: in uno domina il soggetto possessore di potenza e nell'altro la potenza.

52. Il risveglio, etc., corrispondono dunque alla volontà alla conoscenza ed all'azione.

53. Tale stanza è omessa nel testo edito della Śivadṛṣṭi.

54. Nel testo edito della *Śivadṛṣṭi* (VII, 28) si legge *viśvatāṃ gatā*.

55. Non sono riuscito a rintracciare tale verso nel testo della *Śivadṛṣṭi*.

convincente non solo nei riguardi della ragione, ma pure rispetto alle varie scritture anche nel primo capitolo dell'opera di questa nostra linea spirituale [56].

« Quando egli si presenta nello stato di una lisi nell'esperienza della sua beatitudine di coscienza ad esclusione di ogni altra cosa – in questo stato Egli è infatti volontà, conoscenza ed azione ad un tempo – questi tre poteri sono allora in uno stato di perfetta unione dentro di lui. In questo stato, Śiva è privo di distinzioni, risolto nella sua beatitudine di coscienza, nella sua forma suprema » (*Śivadṛṣṭi*, I, 3-4).

(Si vedano) analogamente (i versi):

« Anche quando un vaso, etc., è percepito (cioè, conosciuto), la nozione " Egli percepisce il vaso " (e quindi, a maggior ragione, la nozione " Io percepisco il vaso ") implica un'azione, specificata in questo caso dalla conoscenza. In questa percezione, infatti, la conoscenza si presenta come un " percepisce ", e, per questo fatto, è un'azione. D'altro lato, chi è privo di volontà non può neppure conoscere. Se poi non ci fosse tensione, il soggetto conoscente cesserebbe di esistere. Senza tensione (lett.: lisi) egli sarebbe infatti incapace di rivolgersi verso quello che odia. Né infine uno può conoscere senza coscienza » (*ibid.*, 24, 25).

E i versi:

« Il fatto che Śiva desidera di conoscere e di agire, implica un'azione accompagnata (cioè, specificata) dalla volontà. In questa volontà si possono distinguere due parti. La prima di esse è uno stato di lisi (limitato da un) oggetto, la tensione, lo espandersi (del desiderio) » (*ibid.*, 19, 20*a*). « Nonostante l'esistenza di questa tensione Śiva non è però mai dotato di grossezza » (*ibid.*, 17*b*).

Questo supremo signore (Parameśvara) emette, dunque, il tutto, il quale va dalla terra fino alla potenza ed è quindi consistente nei vari fonemi, da K a KṢ. Questa potenza di emissione – che consiste appunto in quest'operazione – è chiamata nelle scritture, il « sedicesimo digito » (*kalā*).

« Dell'uomo, costituito da sedici digiti, questa (Voce) è stata chiamata il digito immortale » [57].

56. I versi seguenti, tratti dal I cap. della *Śivadṛṣṭi*, sono stati da me tradotti e commentati nel mio articolo *Śivadṛṣṭi by Somānanda*, in *EW*, 1957, pp. 16-22.

57. Sul concetto di un sedicesimo digito (kalā-) della luna, identificato qui coll'emissione (*visarga*) vedi sopra, *TA*, VI, 92*b*-95*a* e nota.

Questa dottrina non si trova né nel Saṃkhyā né nel Vedānta, ma soltanto nelle scuole śaiva. Questa potenza di emissione, inerente a Parameśvara, è inoltre il seme della terra (piano) della suprema beatitudine. Quando questo fonema A, etc. [58] comincia infatti a condensarsi, assumendo, senza decadere perciò dalla sua natura, la natura di matrice [59], esso allora – quando cioè passa alla condizione di matrice, la quale non è pertanto che un'espressione della sua natura – prende questo nome di « piano dell'emissione » [60]. È stato detto infatti:

« Questa grande Dea, è l'emissione, dove uno ottiene la lisi. Essa è chiamata la " bocca del maestro " e " la ruota delle potenze " » [61], etc.

La classe K [62] non è altro che lo stato di condensazione di A, in quanto che è gutturale; C, di I, in quanto che è palatale; P, di U, in quanto che è labiale; T, di Ṛ, in quanto che è cerebrale; T, di Ḷ, in quanto che è dentale; Y e S sono compresi nella classe C; R ed S sono compresi nella classe T; L, ed S sono compresi nella classe T; V è compreso nelle due classi T e P [63].

Lo stato di condensazione della coscienza la quale, è, insieme, incorporea e costituita solo di intelligenza, non è altro che il fatto di presentarsi in forma di potenza di azione. Questa, in base al principio anzidetto, nasce attraverso un processo graduale di sei potenze [64]. Le cinque potenze che si effondono [65], moltiplicate per sei, fanno, dunque trenta, le quali, più altre sei, diventano trentasei [66]. In tal modo, quello che si chiama matrice non

58. Cioè le vocali.

59. Vale a dire, di consonanti.

60. L'emissione, da questo lato, non è dunque altro se non il momento, per dir così, vocalico della coscienza nel suo stato di attività, quando cioè da esso cominciano ad irraggiarsi le varie consonanti, in cui esso stesso, senza decadere dalla sua propria natura, si trasforma.

61. Secondo *Ksemarāja*, *Śivasūtravimarśinī*, p. 60, questo verso è tratto dal *Mālinīvijaya*, dove peraltro non sono riuscito a rintracciarlo. Cfr. anche *TA*, I, p. 257.

62. Nelle pagine seguenti Abhinava espone qual è il rispettivo stato di condensazione delle varie vocali. La classe K è, ovviamente, la classe delle gutturali (K, KH, G, GH, N). Le varie classi sono sempre indicate per mezzo del fonema iniziale. Y e S sono palatali. R e S sono cacuminali. L, e S, sono dentali. V è labio-dentale.

63. Le sei vocali A, Ā, I, Ī, U, Ū, che, combinandosi, originano i dittonghi.

64. Le sei vocali A, Ā, I, Ī, U, Ū, che combinandosi, originano i dittonghi.

65. Letteralmente « effuse ». Si tratta delle vocali A, I, U, R ed L che si condensano rispettivamente nelle classi delle gutturali, etc.

66. Quanti, cioè, sono i princìpi. Il trentaseiesimo principio, i. e. Śiva, è costituito dall'intero gruppo delle 16 vocali.

è altro se non il seme, cioè Śiva, che, liberamente condensatosi [67], si presenta così in forma di fiore (*kusumatayā*) su un qualche corpo materiato di potenza. Questo fiore, infatti, che, in base al principio precedente, è formato dal triangolo percepibile, percezione e percettore è dotato, in realtà, di potere generativo solo quand'è in unione col seme – in quanto solo allora è veramente un fiore –, e, in ogni altro momento, tale nome di fiore gli conviene solo potenzialmente. La matrice così, la quale è triangolare, non è dunque altro se non questo fiore. La beata Bhairavamudrā [68], propria di Parameśvara, la quale consiste nel triangolo, distinto ed evidente di percepibile, etc. – ossia, di luna, sole e fuoco; di creazione, permanenza e dissoluzione; di Iḍā, Piṅgalā e Suṣumnā [69]; di pietà, empietà e dell'insieme dei due – è dunque chiamata con questo nome di matrice, in quanto che è appunto il sostrato di ciò che è la matrice, la quale ha questa forma (di triangolo). In questo senso appunto il Kubjikāmata, nella parte dedicata all'esame dei khandacakra [70] – la quale tratta principalmente di quest'argomento – insegna che

« Sopra la magia, c'è la grande magia [71] che ha la forma del triangolo della beatitudine » [72], etc.

Nel Trikatantrasāra, viene perciò insegnato che l'unione di Śiva e della Sakti, la quale consiste nello stato di condensazione di questo seme e di questo fiore, dev'essere adorata in se stessi, per mezzo del nostro stesso sé [73].

67. Qui e nelle righe seguenti Abhinavagupta descrive, in modo alquanto involuto, i rapporti tra seme e matrice. Quest'ultima, la quale è triangolare, e, come tale è assimilata alle varie triadi (percepibile, percezione, percettore, sole, fuoco, luna, etc., che, contenute in potenza nel seme, sono, nella matrice, in stato « evidente e distinto », è a sua volta identificata col « fiore » (*kusuma*, *puṣpa*) nel suo doppio senso di seme femminile (menstruo) e di fiori veri e propri, che, com'è noto, costituiscono lo strumento principale dell'adorazione (*pūjā*).

68. La potenza divina, identificata qui colla matrice.

69. Su questi tre canali (*nāḍī*) della fisiologia mistica dell'India, vedi sopra, l'*Introd.*, p. 43.

70. Non so che cosa siano, in questo caso, questi *khaṇḍacakra* (cakra spezzati, frammentari?) presi in esame in questo tantra. Il termine ricorre anche in *TA*, Jayaratha, I, p. 154.

71. *Mahāmāyā*, da alcuni considerata come un *tattva* intermedio, tra *śuddhavidyā* e *māyā*. Cfr. *PTV*, pp. 117-8.

72. In altre parole, la matrice. Letteralmente, la traduzione è: « la beatitudine del triangolo ».

73. Tale adorazione dev'essere, cioè, un atto puramente interiore. Cfr. *VBh*, 147.

« Se uno è costituito di Śiva e della Śakti in stato di condensazione, si deve alla unione di Śiva e della Śakti. Uno deve adorare la triade suprema, (formata dall')unione di Śiva e della Śakti ».

Anche poi se (il detto) stato di condensazione appare così, in tutta la sua evidenza, solo nel piano della Corporea, esso, in senso primo, risiede, tuttavia, nella coscienza, la quale è tutte le cose ed in tutte le cose. A questo proposito noi professiamo una dottrina particolare, che, cioè anche i luoghi e gli organi di articolazione – la gola il palato, etc. – sono tutte le cose ed in tutte le cose. Si consideri: una persona può parlare e vedere anche interiormente. Questo fatto è un dato immediato dell'esperienza. Ora, gli elementi che determinano la molteplicità (implicita in queste percezioni interiori), sono appunto, gli organi di articolazione, etc. [74]. Le lettere, infatti, sono costituite ed animate unicamente da suoni. E che più? Anche un bambino, mentre comincia ad istruirsi, pensa internamente le cose che si dispiegano davanti a lui. Questo accade ugualmente, sia che questo pensiero sia secondo verità, o secondo errore, o pervaso, infine, dal dubbio. In ogni caso, tali sue esperienze sono sicuro indizio (dell'esistenza) di una distinzione. Ora questa è costituita unicamente di pensiero, di parole. Per questo fatto, la contrazione e la espansione degli organi della parola non aspirazione ed aspirazione, mute e sonanti materiale sonoro etc. [75] risiedono tutti, senza che la loro natura rimanga in alcun modo alterata, anche interiormente. I fonemi di una stessa classe non potrebbero più essere altrimenti diversi gli uni dagli altri. Le potenze sensorie, risiedono anch'esse interiormente. Le diversità delle nozioni seguenti, odo, udii, vedo, vidi, penso, pensai, rimarrebbe altrimenti inspiegata.

Questo ragionamento, attentamente meditato, vi potrà introdurre sempre più profondamente, nella coscienza, alla quale dovete essere costantemente intenti [76]. I beati fonemi [77] i quali

74. I quali esistono, dunque, anche interiormente.

75. Su questi termini e sulla traduzione da me adottata cfr. W. S. ALLEN, *Phonetics in Ancient India*, Oxford, 1953, *sub voces*. La possibilità di formulare col pensiero date parole e, quindi, dati suoni, diversi fonicamente gli uni dagli altri implica la presenza in esso pensiero, di tutti, gli organi vocali, etc., necessari a tale scopo.

76. Invece di *pariśīlayatāṃ saṃvidam* leggi con A *pariśīlayata tām saṃvidam*.

77. Ogni fonema corrisponde, nel momento religioso ad una potenza della coscienza, la quale è l'intero alfabeto.

sono animati dal grande mantra, quindi dalla libertà, quindi dal pensiero, tutto denso, com'è di coscienza, si basano, infatti, sui luoghi di articolazione (la gola, le labbra, etc.), i quali non sono altro che la stessa coscienza, fatta di tutte le cose ed in tutte presente. Dato che tutto è alla stessa stregua compattezza di coscienza, come si spiega però la distinzione 'questo è un posto di articolazione', 'questo è un organo di articolazione', è 'questo è un fonema'? Che sforzo – noi rispondiamo a quest'obiezione – quale fatica è per la libertà divina che, insita nel sé di ciascuno di noi, manifesta, come sappiamo, le diverse immagini, 'questo è un vaso', 'questo è piacere', 'questa è conoscenza' e 'questo è il soggetto conoscente', quale sforzo è, dico, per essa, di manifestare anche la varietà precedente? Tutte le cose (le pietre, gli alberi, gli animali, gli uomini, gli Dei, i Rudra, 'dispogliati per conoscenza', i 'dispogliati per dissoluzione', i Mantra, i Mantreśvara, i Mantramaheśvara, etc. [78] non è quindi, in realtà altro che una sola cosa e cioè la suprema vocalità, la quale sta in tutte le cose, costituita di tutte le cose e si identifica con Parameśvara. Uno dei nomi di questa vocalità che, come abbiamo visto, ha, come corpo, tutti i suoni, evidenti ed inevidenti, articolati ed inarticolati, basati sui vari organi di articolazione, etc., che sono anch'essi presenti in tutte le cose [79] è in effetto, appunto quello di forza dei mantra (*mantravīrya*). Si consideri: lo stesso suono può nascere da una infinità di cose diverse – in una *vīnā*, in una *vipañcī*, in una *kacchapikā* [80], in un tamburo, etc. – ma, ciononostante, si dice che esso ha gli stessi luoghi di produzione (*ekasthāna*). La stessa cosa si può ripetere nei riguardi della fondamentale identità di un suono, nonostante sia pronunciato in tono acuto, mediano o basso. Nulla vieta, perciò di affermare che in alcuni esseri viventi lo stesso fonema non possa nascere anche da altri luoghi di articolazione. Nelle cornacchie, per esempio, si riscontra che i suoni K, T ed R da esse pronunziati sono, tutti quanti, eseguiti mediante il ventre, il sedere, la gola o il palato. Anche se ci si obiettasse che si tratta di suoni inarticolati (*avyakta*), essi, noi risponderemmo, sono sempre fonemi, per il fatto stesso di essere suoni. A prescindere dai fonemi

78. I Rudra, etc., sono particolari entità divine. Cfr. K. CH. PANDEY, *op. cit.*, p. 185.

79. Leggi con A °*sārvātmyanirviṣṭa*° per °*sārvātmyanirviśiṣṭa*° nel testo edito.

80. Nomi di vari strumenti musicali.

(*matṛkā*), non esiste infatti suono alcuno. L'obiezione secondo la quale la ragione per cui i suoni inarticolati, pur esistendo, non sono presi in considerazione, è il non avere essi alcuna funzione (*upayoga*) [81] è, anch'essa priva di fondamento. Il rumore del mare, di tamburi, etc., il quale è, appunto, costituito da fonemi inarticolati, provoca dolore o piacere. Qual è dunque quest'altra funzione che voi andate cercando? Anche nelle scuole śaiva si dice che i suoni inarticolati hanno, più degli altri, una certa affinità coi mantra. Esse dicono, infatti, che la forza di pervasione dei mantra si basa, essenzialmente, solo sull'*ardhacandra* [82], etc. A questo proposito è stato detto che «il suono, raggiunta la *nirodhinī*, si mette a sibilare» [83]. Ancora: nelle opere che illustrano il valore dei suoni, sono menzionati tanto i suoni della campana, del gong, etc., quanto (quelli che provengono da) colpi alle orecchie, etc. [84]. Il Guhyayoginītantra dice che «quando attraggono lo spirito vitale dell'anima decaduta, i forti emettono, a questo scopo, gli stessi suoni di un cavallo che nitrisce, di un bove muggente, di un leone che rugga e di un cammello che fischi. Questo è il metodo del grande mantra, il quale si esegue durante l'operazione di attrarre soggetti non qualificati (*asādhya* = *anadhikārin*)» [85].

Tutto ciò ha solamente un valore indicativo. In realtà, quello che voi dite, che, cioè, questo mantra, animato dal suono, è unicamente una realtà interiore, noi lo possiamo, altrettanto bene, applicare anche ai mantra, formati da una serie di fonemi

81. In altre parole, mentre i suoni articolati servono allo svolgimento del pratico commercio della vita (*vyavahāra*) che si basa appunto sul linguaggio, quelli inarticolati non hanno nessun valore pratico, sociale.

82. I mantra non si esauriscono nei fonemi audibili che li compongono, ma di là da essi sono stati immaginati un vario numero – secondo i testi e le scuole – di particelle foniche (*kalā*) udibili solamente dagli yogin in stati di coscienza gradatamente sempre più elevati. Se, per esempio, si prende il praṇava i fonemi audibili da tutti sono A, U ed M. A parte essi, ci sono tuttavia altre parti foniche – il bindu, l'arhacandra, la nirodhinī, la vyāpinī, la samānā, etc. – che possono essere udite solo dagli yogin (cfr. *Sv. T.*, vol. II, pp. 154-5).

83. Un verso simile in *Sv. T.*, vol. II, p. 238.

84. I suoni inarticolati hanno anch'essi una funzione. Nello *Sv. T.*, vol. VI, pp. 8-9 sono per esempio citati otto specie di tali suoni. Secondo un testo di Dharmaśiva ivi citato il primo di essi (*ghoṣa*) nasce da un contatto delle dita colle orecchie (cfr. *Sv. T.*, vol. II, p. 233).

85. Abhinavagupta allude qui probabilmente a qualche iniziazione violenta (cfr. *TA.*, cap. XVI, etc.).

articolati, etc. [86]. Resta, dunque, stabilito che il suono inarticolato è, anch'esso, sempre costituito da fonemi: allo stesso modo, un vaso, per quanto lontano, non cessa per questo di essere un vaso. Rimane, inoltre, stabilito, che, nonostante i posti di articolazione (il respiro, un tamburo, etc.) possano cambiare, il suono resta invariato. Alla luce di questa teoria si spiega ora alla perfezione la conoscenza dei suoni di tutte le creature, insegnata dal beato Patañjali. Altrimenti, quello che egli dice, che, cioè, il suono (*śabda*) l'oggetto (*artha*) e l'idea (*pratyaya*) sono confusi insieme e che mercé all'esercizio della contemplazione (*dhyāna*), della concentrazione (*dhāraṇā*) e dell'estasi (*samādhi*), essi sono finalmente percepiti nelle loro distinzioni [87], non potrebbe a nessun patto determinare la conoscenza delle grida degli uccelli, etc., ove queste trascendessero la natura di fonemi, sia pure non evidente. Se invece si ammette che questi gridi non sono altro che fonemi [88] e che il potere di denotazione (*vācakatvam*) caratterizzato da uno stato di identità colla cosa spetta, in realtà solo ai fonemi, la conoscenza dei gridi degli uccelli, etc., può allora derivare a ragione da questa distinzione [89]. I suoni emessi da tamburi, etc., sono anch'essi, infatti, forniti di un senso, in quanto che si dice che indichino vittoria e sconfitta, simili, dunque, in ciò, alle grida degli uccelli, etc.

Solo alla luce di questo punto di vista ed in nessun'altra maniera, gli aforismi degli autori delle Śikṣā (come, per esempio, «il H ed il *visarjanīya* sono per alcuni articolati nel fondo della gola [*uras*], per altri nella radice dei denti» [90]) acquistano un significato. In base, perciò, ad una certa varietà, alcuni, trovando qua e là sempre nuove differenze, pensano che il *jihvāmūlīya* e l'*upadhmānīya* sono diversi dal *visarjanīya*, che i cinque *yama* sono diversi dalle nasali, e che le consonanti D, Dh, Y, R, L, V, e KṢ, quando sono pronunciate con una articolazione molto leggera, sono diverse da quando sono pronunciate in modo normale [91]. In base a queste differenze, i fonemi, secondo costoro,

86. La coscienza contiene tutte le cose.
87. *Yogasutra*, III, 19.
88. Dopo *varṇanam eva* credo necessario aggiungere un *ca*.
89. Leggi *yuktyāta eva* per *yuktyā ta eva*.
90. Cfr. W. S. ALLEN, *op. cit.*, pp. 48 segg. Ignoro quali scuole sostenessero, come sembra dire Abhinava, che il posto di articolazione della aspirata sonora e dell'aspirata sorda fosse la radice dei denti (*radanamūlam*).
91. Su tutti questi termini grammaticali, etc., cfr. W. S. ALLEN *op. cit.*, *sub voces*.

sono sessantaquattro. La diversità che c'è tra questi fonemi è dello stesso genere di quella che sussiste tra il suono R ed Ṛ, i quali possono essere vocali e consonanti. Nello stesso *Trikaratnakula* è detto: « l'insieme dei suoni alfabetici è diviso dalla scrittura in sessantaquattro. Esso è la ruota del Kula; esso pervade tutto l'universo ».

APPENDICE IV

(cfr. *TA*, III, 208*b* segg.)

Parātrīśikāvivaraṇa, pp. 45, l. 10-51, l. 13

Nell'Introduzione, nel capitolo III e XXIX di quest'opera, ci siamo imbattuti in alcuni concetti fondamentali se si vuole intendere lo spirito e gli intenti che animano il mondo cui Abhinavagupta appartiene. Uno di essi è quello di emissione. La coscienza è concepita come una forza, un'energia – e allo stesso tempo e simbolicamente seme – la quale è al principio come riposata in se stessa. Uno spettacolo, una musica, una sensazione piacevole dànno, qualunque essi siano ed in diversa misura, una scossa, commuovono questa forza, la quale, con un'immagine tratta dalla vita erotica, entra in stato di emissione, di beatitudine o meravigliarsi. Certe tra le pagine più belle consacrate a questa concezione si trovano nel commento alla *Parātrīśikā* (pp. 45-52). Eccole:

« Tutto ciò che entra attraverso i sensi esterni ed interni sta in forma di coscienza, di soffio vitale, nel canale di mezzo, che vivifica tutte le membra del corpo e, in questa forma, prende il nome di energia. Ora queste stesse forme, suoni, eccetera, che risiedono in tal modo dentro di noi, come quelli che vivificano tutte le membra e son costituite da una forza da esse non separata, entrando quindi di nuovo attraverso i canali della vista, dell'udito e via dicendo [1], destano appunto, alimentativi così come sono, destano, dico, mercè di questo loro potere alimentativo, il cosiddetto 'fuoco del desiderio', che consiste in una scossa di questa forza [2]. Infatti è stato detto: 'Da un canto, da un toccar delle membra'. E quel che segue. Un qualunque oggetto dei sensi (anche il solo colore, eccetera) ha il potere di suscitare, in coloro che sono alimentati intensamente dalla forza anzidetta,

1. Sebbene tutte le cose siano già coscienza e risiedano dentro di noi, tuttavia sembra come che esse entrino in noi attraverso l'attività dei sensi.

2. Questa « forza », cioè la coscienza stessa, è concepita come una specie di emissione che rinnovi incessantemente il mondo. Tale emissione di forza (la forza è identificata a sua volta col seme) è l'effetto dell'unione dei due princìpi opposti, Śiva e la Potenza, Sole e Luna ecc. (vedi *TA*, V, 124; *MVV*, II, stanza 73). Ogni sorta di piacere e, in senso lato, ogni emozione è concepita come una commozione, una scossa di questa forza.

la detta scossa la quale, perché tutto è in tutto, può perciò essere suscitata da qualsiasi cosa. Tale scossa, può, oltre a ciò, nascere anche da un ricordo, da una rappresentazione discorsiva, eccetera, dove, ben inteso, essa è allora alimentata dagli infiniti suoni, eccetera, che risiedono in potenza nel senso interno, il quale è costituito di tutte le cose. La grande forza soltanto, fatta di tutte le cose, piena ed adulta, può poi nutrire e creare e non già quella non ancor piena o già scemata, come interviene nei bambini e nei vecchi. In questa scossa della forza, poi, questa libertà e quindi potenza di beatitudine che possiede la forza medesima, la quale è noi stessi e in quanto tale indivisa – libertà che è la coscienza stessa, il Tremendo, nella sua pienezza, e consiste nel grande pensiero, cioè in un movimento non misurato né dal tempo né dallo spazio – questa libertà è, dico, fonte di piacere. Se, infatti, il colore stesso che passa attraverso gli occhi è fonte di piacere, questo accade soltanto mercé al separarsi della grande emissione, la quale consiste in una scossa della forza. Il medesimo si dica di un canto melodioso, eccetera, che passa attraverso gli orecchi. Negli altri sensi, invece, tutto ciò che vi entra ribolle unicamente in sé stesso né riesce dunque a raggiungere piena emissione di gioia [3]. E non altrimenti per coloro che non sono da questa forza alimentati, che non conoscono cioè né ebbrezza né beatitudine (le quali sono appunto costituite dalla scossa di questa forza) e sono quindi simili a pietre, né l'immagine della donna più bella né il canto più tenero e melodioso, vibrato da bocca di fanciulla, è cagione di beatitudine piena. E quanto che questa forza non dà alimento, tanto si ha, in proporzione, un sempre più limitato meravigliarsi [4]. Una completa essenza di meravigliarsi è, in effetto, mancanza di vita. Inversamente, la ricettività estetica, l'essere dotato di cuore [5] non è altro se non l'essere immerso in un intenso meravigliarsi, il quale consiste in una scossa della forza. Solo chi ha il cuore tutto alimentato da quest'infinita forza alimentativa, solo chi è consueto alla pratica costante di tali fruizioni, solo

3. I due unici sensi estetici sono, secondo i retori indiani, la vista e l'udito. Le cose percepite attraverso altri sensi ribollono unicamente nel proprio sé, sono cioè incapaci di rompere le barriere dell'io limitato e degli interessi pratici con esso connessi.

4. Vedi l'*Introduzione*, p. 17.

5. Sul concetto dell'essere dotato di cuore, cioè sulla sensibilità estetica e religiosa, vedi *BGAS*, 119, *PTV*, 81, 136; *AEA*, 65.

egli e non altri è dotato, per eccellenza, di questa capacità di meravigliarsi. E questo meravigliarsi c'è anche nel dolore. L'essenza del dolore non è, in effetto, se non un meravigliarsi particolare, cagionato dall'assenza di ogni speranza, il quale si produce quando la gioia interiore, costruita di forza, che, per esempio, ci diede un figlio o un amante, o per un ricordo, o davanti alla vista di una cosa simile, o per udire grida di aiuto e via dicendo, si schiude tutta in una scossa e si pensa che questo figlio o questa amante non sarà mai più. Śiva (come ha detto Somānanda) risplende anche nel dolore [6].

« La manifestazione del Tremendo, della sede stabile, di Śiva trascendente la famiglia, senza onde, domanda, in effetto, che tutti i soffi, eccetera, che stanno nei canali dei sensi sian saturati e concentrati in un sol punto. Solo in questo caso uno può penetrare nella grande sede centrale della suṣumnā [7] e raggiungere così uno stato di identità con questa scossa delle proprie potenze: raggiunta la quale e soppressa la molteplicità, uno penetra in un meravigliarsi che è l'io stesso, lo stesso pensiero nella sua pienezza, carico di tutte le sue potenze. Il detto manifestarsi del Tremendo si produce appunto mercé questa penetrazione, la quale è costituita dal separarsi dell'emissione di questa forza del grande mantra, e consiste in un compenetrarsi nella coppia dei due Rudra [8], che è beatitudine ed emissione pienissima. Nella vita ordinaria, per esempio, ognuno può sperimentare da se stesso che, al momento del coito, quand'uno è, cioè, come appoggiato alla gagliardia di questa forza-seme, in stato di identità col canale di mezzo, di là da ogni polarità, si prova un piacere, cagionato da una sensazione tattile intrinseca, il quale è costituito appunto dallo star per nascere di questa scossa di tutta la forza-seme.

« Ora, tutto ciò non si produce rispetto a questo nostro corpo creato ed irreale soltanto, ma, coll'insegnamento e l'esperienza, si può, attraverso queste pratiche, entrare anche nella sede stabile. La quale, come abbiamo veduto, è appunto ottenuta mercé il separarsi dell'emissione di questa forza-seme del grande mantra, ed ha, come sua natura, la Dea Suprema, la quale è emissione,

6. Il passo citato è tratto dalla *SD*, v, 96: « Se ci fosse obiettato che il dolore è diverso da Śiva, la lascività, risponderemmo, è presente anche nel dolore, ed anche quindi davanti ad una cosa dolorosa possiamo provare un sentimento di piacere ». Sopra di che cfr. *BV*, II, 50, 181 e *AEA*, p. 20.

7. Cfr. l'*Introduzione*, pp. 68-69.

8. Śiva e la Potenza.

libertà e beatitudine e consiste nell'unione di Śiva e Śakti, cioè nel supremo brahman. 'Il forte (come sarà detto più in là) sacrifichi all'emissione...' [9] eccetera. Del pari si veda la strofa: 'Come nel seme di un baniano' [10]... con quanto segue e l'altra, dove si legge: 'Questa è la coppia dei Rudra' [11].

'Il pensare intensamente (com'è stato detto altrove) [12] al piacere che dà una donna coi suoi movimenti, baci ed abbracci, produce, o Dea, da solo, anche, cioè, se questa potenza in realtà non è presente, un'inondazione di beatitudine'. Questo contatto, in effetto, pensato con intensità e riflesso del canale di mezzo, increato e costituito dalla potenza suprema, nella zona dei genitali, produce da solo, anche senza, cioè, un effettivo contatto di donna, una scossa della forza, consistente appunto in tale sensazione interiore. 'Il piacere (com'è stato anche detto) [13] il piacere scosso da contatto di donna e suscitatore di beatitudine, questo piacere di brahman, è una realtà autonoma che risiede in noi stessi' ».

9. *PT*, 29*b*.
10. *PT*, 24 segg.
11. *PT*, 35.
12. *Vbh*, 70.
13. *VBh*, 69. Cfr. *BV*, I, 159: « Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono, per natura, la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato eccetera. La sensazione tattile di un godimento erotico, non sperimentata in prima persona, ma inferita, pensata, vagheggiata, eccetera, si riflette in essi e può perfino provocare una emissione seminale ».

APPENDICE V
(cfr. *TA*, IX, 313)
Parātrīśikāvivaraṇa, pp. 133, l. 14-143, l. 15

1. *Nella suprema coscienza la luce è coestensiva al pensiero.*

Ma nella detta suprema coscienza quant'è la luce tant'è pure il pensiero, che si identifica col discorso. E perciò in essa le cose appariscono nonché come immagini riflesse, ma in perfetta non distinzione, così come l'acqua nell'acqua o la fiamma nella fiamma. Di quanto poi la suprema Dea (*parameśvarī*) viene, affine d'insegnamento, descritta in parole, di tanto entra anch'essa in uno stato inferiore da lei medesima creato. E così la natura di Bhairava, cioè la luce, è evidente in sé e per sé (*svataḥ siddham*), senza principio, la prima e l'ultima di tutte le cose, eternamente presente. E però che può dirsi altro di Lui? Lo schiudersi (*vikāsa*) dei principi e delle creature (*tattvabhāva*), l'espressione del suo stesso sé, Egli l'illumina, luminoso di luce propria, in identità col suo stesso sé (*ātmaikyenaiva*) e, siccome si illumina, così pure pensa, senza che questo suo *camatkāra* venga tuttavia meno. E tale pensare (*tathāvirmarśanam*) che insiste, dunque, su tutto l'illuminarsi (*bhāsana*), testimone diretto (*sākṣātkārin*) com'è degli infiniti trilioni di miliardi di milioni delle mayiche dissoluzioni e creazioni future, è di fatto ad essa identico. Ché se, tale essendo, esso però pensasse alla vista di una cosa (*dṛṣṭau*) [1] quello che è, rispetto alla luce (*bhāsanāt*), il punto di principio o il punto di mezzo, potrebbe allora sospettarsi che le parti succedenti e precedenti (di essa cosa) non fossero più invariabilmente connesse l'una coll'altra; e, se così fosse, questo pensare non sarebbe più pieno, in esso apparirebbero talune cose ed altre no, la sua non-dualità (*abheda*) sarebbe infranta, la molteplicità, (già contenuta in nuce negli stadi inferiori della Veggente, etc.) non riposerebbe più felicemente sulle assise del grande Bhairava, e la venerabile Parā, non alimentando più tale realtà, sarebbe ridotta a vano nome – eccome, dico, esso pensare, tale essendo, sarebbe ancora qualcosa? E poi, se non poggiasse su questo principio, nulla più

1. Leggo *dṛṣṭau* per *sṛṣṭau* nel testo edito (vedi più avanti, p. 137, l. 3, *dṛṣṭipāta*, etc.). In śāradā la confusione tra *sṛ* e *dṛ* è assai facile.

di tutto quello che si spiega (*vijṛmbh*) davanti a noi, potrebbe invero apparire [2]; e quindi chi così sostenesse meglio sarebbe dicesse – bene, non più si diparta la sua pienezza! Non più l'insieme delle cose apparisca! [3] Si dilegui infranta l'idea della non dualità (*abhedakathā*)! Non più il tutto felicemente riposi su Bhairava! Solo a parole il piano supremo (*paratvam*) sorregga la molteplicità!

E quindi ciò (*etat*) esiste e non fa difficoltà (*saṃgacchate*) se la luce (*ābhasā*), fin dal principio, cadendo sull'ultima cosa di tutte, ivi appunto, insieme collo stesso pensiero, fermi il piede (*padaṃ bandhayet*). Nello stesso tempo infatti che l'ultima parte è quello che è, essa contiene dentro di sé le altre infinite parti che di grado in grado la precedono e che sono da essa abbracciate in modo inscindibile dalla sua stessa natura; e così illuminandosi e pensandosi è piena e perfetta. Le parti che la precedono, a loro volta, sono animate dallo stesso pensiero, dalla stessa luce piena e perfetta già svoltasi circa le parti susseguenti, e quindi, mentre non divorziano, da un canto, dalla pienezza di queste, abbracciano, dall'altro, tutte le altre parti a loro ancora precedenti, le quali sono da esse di forza tirate a far parte della loro stessa natura, inseparabili da essa; ognuna di esse, così illuminandosi e pensandosi, è piena ed intera. La luce di ogni parte, insomma, visto che non è separata dalla luce delle parti (due, tre, quattro, etc.) ad essa susseguenti, ed abbraccia di forza il *camatkāra* [4] delle parti ad essa rispettivamente precedenti, in modo inscindibile dalla sua stessa natura – sì da ottenere così uno stato di identità con Bhairava – queste luci, dico, anche se separatamente considerate sono piene e perfette. E ciò fino a che non si arriva al punto più intimo del nostro essere, considerato identico a Bhairava, luminoso di luce propria. Questo e non altro è il punto di riposo della propria volontà, il corpo di Bhairava. Ma siate voi stessi usi a questo pensiero, dediti a questo esercizio spirituale (*prasaṃkhyāna*)! In una regione desertica, non accidentata da laghi, da monti, da alberi, etc., la vista spazia lontano, intera, non interrotta; e così appunto, raggiungendo questo stato di interezza, di non interruzione, essa può giungere a somministrarci una penetrazione nel conoscere bhai-

2. La parola *vijṛmbheta* dopo *bhāseta* ha tutta l'aria di una glossa, tirata dal precedente *vijṛmbhamānam*.
3. Leggi *mā prathiṣṭha* (aoristo da *prath-*) per *mā pratistha*°.
4. *Camatkāra*, in questo caso, vale tanto quanto luce, etc.

ravico, « Si volga la vista (è stato detto con quel che segue) in un luogo privo di alberi, di monti, di mura, etc. » (*VBh*, 60). Altrimenti, tanto se le varie parti cadessero ad una ad una [5], cominciando dalla prima, quanto se ciò fosse nudo di parti, quale differenza correrebbe (tra la coscienza nella sua pienezza, il conoscere bhairavico) e le altre forme di coscienza considerate non piene? E questa differenza fra la coscienza considerata nella sua pienezza e le altre forme di coscienza, è costituita, per dir così, da un *camatkāra* che contiene dentro di sé tutta l'infinita varietà delle cose. E tutto ciò i seguaci di Parameśvara, aiutati dall'insegnamento dei loro maestri, lo debbono sperimentare da se stessi, ché, se nelle anime decadute il loto del cuore non è dischiuso dai raggi di una caduta di potenza divina, neanche le spine di tutti i ragionamenti più acuti di questo mondo sono bastevoli a fenderlo o a dischiuderlo. Questa visione piena e perfetta può cadere, tale e quale, anche nei riguardi di un vaso. Anche in esso infatti, la conoscenza non discorsiva va giù tutta insieme fino all'ultima parte; e, dal canto loro, le forme di coscienza discorsive che vengono dopo di essa, procedendo, penetrano sempre più profondamente fino alla parte più vicina all'ultima.

2. *Applicazione del ragionamento precedente all'ordine dei princìpi tenuto in questo testo.*

Ma tanto basti. La realtà Śiva, così, non è mai assente, nemmeno dalla vita ordinaria: non discorsiva, essa è fonte di discorsivo conoscere; essenziata di autonomia e senza principio essa è il principio di tutte le cose; e questo è provato e su ciò sono tutti d'accordo. Essa però diviene così piena e perfetta, se appunto arriva al piano della terra, l'ultimo di tutti. Chi pensa alla terra [6], può infatti illuminarla e pensarla come oggetto, nella sua totalità, solo se la sua attività è diretta a quella luce e a quel pensiero che costituiscono l'essenza della sua natura. E la natura di essa, nella sua interezza, è appunto quella di essere l'espressione inferiore degli elementi grossi, dall'etere all'acqua: i quali sono emanati dagli elementi sottili: i quali sono causati dal senso dell'io: il quale è una modificazione (*pariṇāma*) della psiche: la

5. In altre parole, se le varie parti della luce non fossero connesse le une colle altre.

6. Al principio terra nel suo insieme, a prescindere dalle cose (creature, oggetti, etc.) che lo compongono.

quale è uno stato allotropico (*vikāra*) della natura (*prakṛti*): la quale è costituita da tutto l'insieme del conoscibile, in stato di non differenziazione: il quale insieme è oggetto di conoscenza da parte del soggetto conoscente mayico: il quale è naturato di un essere, libertà e conoscenza in stato di contrazione e nasce in virtù dell'apparire di una molteplicità pienamente evidente (*ekarasabheda*): la quale è preceduta da una molteplicità non ancora affermatasi (*aprarūḍha*), creata (*kḷpta*), nel suo emanarsi, dall'autonomia piena e perfetta [7]. La terra infatti è veramente terra e, come tale, pienamente realizzata, solo in quanto contiene implicite dentro di sé tutte le altre cose. Nello stesso modo, in effetto, in cui essa, la quale possiede cinque qualità, contiene, per questo, i cinque elementi sottili, questi, contenuti implicitamente dentro di essa, per realizzare in pieno la loro natura, debbono, a loro volta, contenere implicitamente la loro causa, la quale da parte sua, dovrà contenere, implicita, il suo principio causale e così via. La tesi di chi dice che, nel prodotto, la causa materiale non è più presente, è insostenibile; tuttalpiù si può dire che, qualche volta, le cause efficienti, etc., non sono in esso presenti. Questa teoria, che qui ci condurrebbe fuori tema, l'abbiamo già confutata in un'altra opera, dedicata appunto a questo argomento e quindi non ci diffondiamo qui su di essa [8].

In principio si ha, così, la terra. Dopo di essa, l'acqua, illuminata e pensata in tutta la sua interezza, non può far altro che suscitare anch'essa un corrispondente *camatkāra* di luce e di pensiero [9], il quale (questa volta) comprenderà, in sé, l'immagine del principio terra anzidetto [10]. La stessa cosa si deve ripetere nei riguardi degli altri princìpi sino a che, alla fine, si ha la stessa beata coscienza nella sua pienezza, che si identifica con Śiva. Quanto si dice nelle scritture, che, cioè, anche una parte sola del *brahman* contiene dentro di sé tutte le cose [11] e che in

7. Leggo *paripūrṇaprasarat°* per *paripūrṇaprasaratat°*; poche linee innanzi, *dharāyāḥ* è sicuramente una glossa e da espungere.

8. Non so a quale opera si riferisca qui Abhinavagupta.

9. In altri termini, l'immagine del principio acqua; *tadbhāsā* deve essere, naturalmente, unito col seguente *vimarśa* in un unico *samāsa*.

10. Leggi con A *antaḥkṛta°* per *antaḥkṛtya*.

11. Leggi *brahmaṇaḥ*. La citazione completa è: *pradeśo'pi brahmaṇaḥ sarvarūpyam anatikrāntas cāvikalpyaś ca*. La frase, citata da Bhartṛhari nel suo commento al Vākyapadīya (edizione di Lahore, p. 20), è introdotta colle parole *api khalu brahmavida āhuh*. Il commento migliore è quello di Abhinavagupta, in *BV*, I, p. 44.

ogni principio sono presenti gli altri trentasei [12], si basa, appunto su questi argomenti e su questo insegnamento. E così l'insegnamento, delle Spanda Kārikā [13], laddove leggiamo: « Quando lo yogin sta pervadendo tutte le cose, così come accade quando si ha desiderio di vedere, allora ... Ma a che tutte queste parole? Egli lo sperimenterà da se stesso », deve affermarsi nel nostro cuore [14]. L'ultimo versetto di questa stanza allude appunto a ciò. Ma tanto basti! Nella sfera della limitazione (*niyati*), finché, cioè, questa non è dissipata dall'autonomia divina [15], la natura propria di una cosa è ciò di cui questa cosa non può fare a meno [16], così come, per esempio, la simśapā, che ha come natura propria l'albero [17]. Ed inversamente, ciò di cui una cosa può fare a meno non è, di questa cosa, la natura propria, come, per esempio, accade della non simśapā, la quale esiste senza l'alberità. Ora, i vari princìpi (la terra, etc.) non possono esistere senza quelli che, rispettivamente, li precedono, come l'acqua e via dicendo, che, in questo senso, ne costituiscono così la natura propria. La terra, infatti, non può esistere senza l'acqua, ché, nella solidità, si vede chiaramente insita la fluidità [18]. E così, in base a questo principio, gli elementi grossi non possono esistere senza gli elementi sottili; questi, senza i vari sensi; i sensi, senza l'accertamento; tutti questi, a loro volta, non possono esistere separatamente dalla causa-radice (la *prakṛti*), la quale, in forma sottile ed indivisa, li pervade tutti; la natura-radice, che è oggetto di fruizione, non può esistere senza il soggetto fruitore, il quale è, a causa di questo vario fruibile, contratto e, in virtù di questa contrazione, soggetto ai vari legami, cioè il tempo, la 'forza', etc. Ma il soggetto fruitore è, allo stesso tempo, costituito di coscienza. E la coscienza, a sua volta, non può divorziare dalla sua pienezza e diventare contratta, senza

12. La citazione completa è *ekaikatra ca tattve 'pi ṣattriṃśattattvarūpatā* (*Sv. T.*, vol. II, p. 50). Fonte non identificata.

13. *Spandakārikā*, III, 13 (da me tradotte, insieme col commento di Kallata, in *Testi dello Sivaismo*, Torino, 1962, pp. 51-82).

14. Quest'insegnamento, cioè, non deve restare lettera morta ma affermarsi come esperienza concreta.

15. Leggi °*svātantryātirohita*° per °*svātantryatirohita*°. Cfr. PK, II, 4, II, e commenti. Di là dalla limitazione ogni cosa è costituita da tutte le altre.

16. Leggi *tāvatsvarūpam*, in un *samāsa* unico.

17. Leggi, con A, *vṛkṣatvasvarūpam* per *vṛkṣasya svarūpam*.

18. Leggo *druter* (o *sruter*?) *eva kaṭhinye darśanāt* per *dhṛter eva kaṭhinyadarśanāt*. I metalli, al calore, si sciolgono, il legno è tenuto insieme dall'acqua, etc. (cfr. per es., *Abhidharmakośa*, II, 22).

l'autonomia, cioè māyā, la quale è di questa contrazione la causa. L'autonomia di contrarsi implica, da parte sua, tutta una serie di gradi di contrazione in cui entra l'essenza stessa della non-contrazione [19]. Essa, in altre parole, non può esistere, senza una realtà quasi non-contratta, quasi espansa e pienamente espansa. Tutto quello, infine, che appare, senza Bhairava, che è libero e pieno, l'essenza stessa dell'apparire (*prathā*), non sarebbe che un nulla. Questo succedersi degli ordini di realtà è un dato immediato della nostra propria coscienza. Se poi ci si obietta che la fluidità [20] propria dell'acqua non può esistere senza la solidità (propria della terra) e che, (in contraddizione con l'ordine precedente) si è, dunque, costretti ad ammettere che la terra, faccia, questa volta, le veci di ciò che vien prima e sia presente nell'acqua, questo, noi rispondiamo, non solo non è per noi di ostacolo [21], ma non fa, al contrario, che corroborare la (nostra idea di una) suprema coscienza, piena ed animata di tutte le cose, costituita dal venerabile Bhairava. Tutto quello che esiste risplende invero nel fuoco della venerabile Parā, con un corpo ad essa adeguato, senza per questo contraddire al vario apparire dei princìpi che, meno evidenti, più evidenti, etc., cominciano a manifestarsi durante il piano della Veggente, che corrisponde al piano della venerabile Parāparā. Ciò, infatti, che ivi non è – come, nella mano di un povero, l'oro – non sta neppure altrove. Ed anche una cosa futura, sia pure essa l'ultima di tutte, ben appare già, in principio, nel primo illuminarsi. L'essere avvenire di una cosa è dovuto unicamente a questo, che a paragone della determinatezza che essa ha nel presente, essa ha meno evidenza. Prendiamo, per esempio, la venuta futura di Kalkin [22], che verrà ad uccidere gli empi. Se questo fatto non fosse stato, in qualche modo, già presente nel passato (*na prakāśitam*), come avrebbe potuto essere descritto nei Purāṇa? In una qualche creazione – potrebbe dire alcuno – apparve Kalkin, che uccise così gli empi. Ma chi fu – noi rispondiamo – chi fu questo Kalkin? Lo stesso di quello futuro o un altro? Se è un altro, quello futuro non è allora conosciuto (*aprakāśo'sau*). E se è lo stesso, come si spiega la diversità temporale? Se, infine, voi dite che ciò si verifica

19. Leggi con A, *'saṃkucitatāsāratatsaṃkocatāratamyākṣepi bhavad*. L'*avagraha* è mio.

20. Leggi *srutir* (o *drutir*?) per *śrutir*.

21. Leggi con G *naḥ chedayet* per *na chedayet*.

22. Il futuro avatāra di Viṣṇu.

perché esso non è misurato dal tempo, ciò, io vi domando, ciò, come può essere? Se voi dite che questo accade, perché esso non è altro che coscienza e, quindi, tutte le cose, come potete allora, dopoché da voi stessi siete arrivati, dico, a questa conclusione, non accettare, cogli occhi finalmente aperti, non proclamare a gola più che spiegata, quello che noi andiamo dicendo? Che, cioè, tutto quello che esiste risiede nell'interno del beato Bhairava, che mai si diparte dal nostro cuore o dalla punta della nostra lingua, risiede, dico, in Parameśvara, il quale non è, appunto, misurato dal tempo, è uno colla coscienza, ed è perpetuamente in unione con tutte le potenze, costituito da un'unità coesistente, senza contraddizione, colle centinaia [23] di creazioni e dissoluzioni manifestate dal contrarsi e l'espandersi, attraverso i quali si esprime la sua autonomia. Questa realtà Śiva, perciò, non ha né fine né principio, è luminosa di luce propria e la sua essenza è un'autonomia che consiste in una perfetta indipendenza, determinata dalla pienezza di tutte le cose. Dentro di sé essa abbraccia tutti i princìpi, identici di fatto a sé medesima, e mentre con questi giace (*āsīnam*) [24], non misurata dal tempo, una con Bhairava, nella suprema coscienza – la quale per essere sempre levata (*satatodita*), per coesistere senza contraddizione con tutte le cose e per essere animata da un'universa grazia, non può patire d'esser chiamata col nome di «stato distinto» (*avasthā*) [25] – si presenta come grande creazione, etc. (l'unica creazione consona a questa scuola) e non attraverso una serie di creazioni limitate e via dicendo. E tutto questo è stato provato. Il concetto di « racchiudimento » [26], tramandatoci dai nostri maestri, non è altro che questo. Gli ordini di realtà, non importa se ciascuno per sé o tutti insieme, sono, infatti, tutti quanti « racchiusi » in quello che è il piano puro, supremo. Tutto ciò sarà esposto più in là.

23. Leggo °*śata* per °*mata*.

24. In contrasto colla *parasaṃvid*, che, come śākti, è *satatodita* (vedi sotto).

25. In altre parole non può essere classificata fra le categorie limitate (*avasthā*, stati distinti) di purificando, purificatore e purificazione, che cominciano ad apparire soltanto nella Veggente.

26. Vedi su di esso *PT*, stanza 30, e il commento di Abhinavagupta, p. 143. Circa questa meditazione, vedi la mia traduzione della *LPT*, p. 42 e *L'Essenza dei Tantra*, p. 280, dove ho raccolto e spiegato i testi ad essa pertinenti.

Appendice VI
(cfr. *TA*, IX, *passim*)

I TRENTASEI PRINCIPI

Cammino puro

- Śiva
- Potenza (Śakti)
- Sadāśiva
- Īśvara
- Sapienza Pura (*śuddhavidyā*)

Cammino impuro

- Māyā
  - Forza (*kalā*)
    Sapienza Impura (*aśuddhavidyā*)
    Attaccamento (*rāga*)
    Tempo (*kāla*)
    Necessità (*niyati*)
  - Materia (*prakṛti*) (costituita dai tre elementi costitutivi albedine (*sattva*) rubedine (*rajaḥ* e nigredine (*tamaḥ*)
    - Mente (*buddhi*)
      - Senso dell'io (*ahaṃkāra*)
        - Senso interno (*manaḥ*)
        - (Sensi mentali): Udito, Tatto, Vista, Gusto, Odorato
        - (Sensi d'azione): Parlare, Evacuare, Prendere, Andare, Generare
        - (Elementi sottili [*tanmātra*]): Suono, Tatto, Colore, Sapore, Odore
          - (Elementi grossi [*mahābhūta*]): Etere, Aria, Fuoco, Acqua, Terra
  - Particola o anima (*aṇu, puruṣa*)

N. B. Tra la materia e la mente si può immaginare un altro principio costituito dai tre elementi costitutivi non più in stato di tensione equilibrata, come nella materia, ma di squilibrio.

APPENDICE VII
(cfr. *TA*, X, 302-309)

Concordanza degli stati di veglia eccetera coi vari soggetti conoscenti nei diversi princìpi.

Dalla terra alla materia (15 divisioni)

natura propria, « avviluppati »	= veglia
« dispogliati per dissoluzione »	= sogno
« dispogliati per conoscenza »	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Dall'anima all'efficienza finita (13 divisioni)

natura propria	= veglia
« dispogliati per dissoluzione »	= sogno
« dispogliati per conoscenza »	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Māyā (11 divisioni)

natura propria	= veglia
potenza dei « dispogliati per conoscenza »	= sogno
« dispogliati per conoscenza »	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Sapienza Pura (9 divisioni)

natura propria	= veglia
Mantra	= sogno
Signori dei Mantra	= sonno profondo
Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Iśvara (7 divisioni)

natura propria	= veglia
Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Sadāśiva (5 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza dei Grandi Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Potenza (3 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza d'azione	= sogno
Potenza di conoscenza	= sonno profondo
Potenza di volontà	= quarto
Śiva	= transquarto

Śiva

Potenza d'azione	= veglia
Potenza di conoscenza	= sogno
Potenza di volontà	= sonno profondo
Potenza di beatitudine	= quarto
Potenza d'intelligenza	= transquarto

Appendice VIII
(cfr. *TA*, XXVIII, 324*b* segg.)
Bhagavadgītārthasaṃgraha, VIII, 5-7.

5. Chiunque, al momento della morte, abbandona il corpo e si diparte, pensando a me soltanto, raggiunge il mio stato [di essere]; su ciò non v'è dubbio.

6. Qualechessia lo stato cui uno pensa quando abbandona alla fine il corpo, questo stato uno raggiunge, o figlio di Kurti, sempre assorbito nel pensiero di esso.

7. Perciò in ogni tempo pensa a me e combatti. Se la tua mente e il tuo intelletto sono fissati su di me, verrai a me, senza dubbio.

Non soltanto, intendi, mentre il corpo sussiste in buona salute, ma anche nel momento della morte. « Me soltanto », me cioè, di là da ogni possibile limitazione o accidente (*upādhi*). In che modo tuttavia il Beato può essere oggetto di pensiero nel momento finale, quando tutti i moti dei sensi sono ormai cessati? Anche la maniera in cui questo accade è qui esposta. Colui dal cui cuore il Beato mai si diparte, in nessun momento della vita, neppure in quelli connessi colla vita ordinaria, colui che dedica tutte le sue azioni soltanto al Beato, e che è sempre immerso nel Beato, in costui la realtà [chiamata] Beato diventa, di necessità, di per se stessa, oggetto di pensiero. Il motivo per cui questo accade è espresso dalle parole: « sempre pervaso dal pensiero di esso ».

Quanto si viene a dire è dunque questo che, cioè, quanto si pensa in punto di morte è appunto quella realtà da cui sempre il nostro intelletto è stato pervaso e che questa appunto si ottiene. Il senso di queste stanze è quindi questo che, cioè, colui che desidera raggiungermi deve essere dedito a me sempre. In altre parole, ciò che uno raggiunge, non è quella realtà che viene pensata in punto di morte soltanto. Se così fosse, infatti, anche coloro che possiedono la conoscenza, nella misura che anch'essi, in punto di morte, sono privi di coscienza, come quelli le cui facoltà mentali sono offese dallo squilibrio degli elementi connessi col corpo, dovrebbero reincarnarsi in esseri inferiori. Ora questa è una idea inaccettabile, perché contrasta con la scrittura, la quale è valido criterio di conoscenza. In essa infatti leggiamo:

« Colui che, contemporaneamente all'acquisto della conoscenza, abbandona il corpo in un luogo santo o in casa di gente vilissima, anche se fuor di coscienza, raggiunge perfetta emancipazione, senza dolore ».

Il principio universale e l'affermazione complementare sono dunque questi che, cioè, uno ottiene « alla fine », cioè subito dopo la dipartita, ciò da cui la mente è stata sempre pervasa. Se poi tale realtà è pensata o meno [in punto di morte] non è, per ciò di cui stiamo parlando, di momento alcuno. La parola *api* sta appunto ad indicare la secondarietà di quest'ultimo fatto. La parola « oppure » (*vā*) mostra che il pensiero non è necessariamente presente. Quello che è il senso generale della stanza, quanto a dire che « si dev'essere sempre e in ogni modo a me devoti » è fatto chiaro dal Savio stesso, il quale dice espressamente: « Perciò pensa a me in ogni tempo ». La costruzione letterale della stanza è dunque la seguente: « Qualechessia quello stato cui uno sempre pensando abbandona il corpo, eventualmente (*vā*) pensandolo anche alla fine (o anche non pensandolo, come risulta dalla presenza della particella *vā*), tale stato raggiunge ». La ragione di ciò sta in questo, che costui è sempre da questo stato pervaso.

Altri però spiegano queste stanze come segue. Tutto quello cui uno pensa nel momento che abbandona il corpo, nel momento, cioè, dell'abbandono del corpo, tecnicamente chiamato abbandonamento del corpo, tutto questo, favorito dal primo cosciente pensare (*prathamasaṃvidanugṛhītam*) [1], diventa per lui (*asya*) realtà. Questa particella temporale (*kālāṃśa*) è susseguente agli ultimi moti del moribondo, quali sono la difficoltà di respirazione e via dicendo, e sfugge alla percezione dei parenti, amici, etc., [che lo assistono]. Questo istante è caratterizzato da un allentarsi dei legami che avvincono al corpo, ed è, in conseguenza, esente dalle sensazioni di piacere, dolore e offuscamento, determinate dal corpo. La causa della presenza d'un pensiero in tale momento è ciò che abbiamo già detto – il fatto cioè che uno è sempre pervaso da questo stato. La parola *tyajati* dev'essere intesa come un locativo, nel senso quindi già da noi esposto.

« Ma (dirà qui alcuno) qual è la funzione di questo pensiero in punto di morte? » Noi non abbiamo parlato di funzione, ma ci siamo limitati a dire che il verificarsi di questo pensiero nel-

1. Senso incerto.

l'ultimo istante è un dato di fatto. « Nell'ultimo istante (ci si potrebbe obiettare) noi vediamo che il pensiero del moribondo è diretto sia ai figli, alla moglie, agli amici, etc., sia ad ottenere un sorso d'acqua fresca e via dicendo: sicché si dovrebbe concludere che egli raggiunge la condizione di tali cose ». Niente affatto! Quest'ultimo istante di cui tu parli non è, infatti, l'ultimo – perché il (moribondo) continua ad essere manifestamente legato col suo corpo. L'ultimo di cui noi parliamo non è infatti percepibile dalle persone ordinarie. Nell'ultimo istante vero e proprio si risveglia dentro di noi l'impressione (*saṃskāra*), poco importa quanto remota (in base al principio che « le impressioni latenti nonostante separate da nascite, luogo e tempo sono immediatamente contigue, a causa dell'omogeneità esistente tra impressioni e ricordi », *YS*, 4, 9), di quell'aspetto dell'essere (*rūpa*) in cui noi ci determineremo. Il pensiero di esso è provocato da questo risveglio ed il conseguimento dal pensiero.

Questo pensiero, in alcuni, si verifica, per accidente, anche quando il corpo è intatto e in buona salute, così come nel caso della gazzella di cui si parla nel Purāṇa e della rinascita in forma di gazzella, determinata [da esso pensiero]. Il significato della parola « anche » nell'espressione « anche nel momento della dipartita » (VII, 30) è appunto questo.

In coloro che meditano sempre sul Beato, pensando di diventare da come adesso sono, così come Egli è, nasce, in base al principio che dice: « Le impressioni generate da essa [conoscenza] sono di impedimento alle altre impressioni » (*YS*, I, 50), nasce, dico, nell'ultimo momento, in virtù appunto della rimozione delle altre impressioni, il pensiero di questa realtà [chiamata] Beato, provocata dalle impressioni [ad essa pertinenti]. La consustanziazione con Parameśvara, che è pura ed esclusiva coscienza, si ha subito dopo questo pensiero, verificatosi mentre il corpo sussiste ancora, nel preciso istante in cui il corpo perisce. Questo stato di pura coscienza si deve a questo, che, in conseguenza alla cessazione delle impressioni temporali, cessa di apparire anche la realtà conoscibile nei suoi molteplici aspetti.

Questa è l'opinione del Maestro, di Abhinavagupta. E tanto basti. L'espressione « senza dubbio » significa che ciò non dà luogo a dubbio alcuno.

Appendice IX

IL MAṆḌALA
(cfr. *TA*, XXXI, *passim*)

Uno degli elementi più importanti dell'iniziazione è il diagramma magico, il cosiddetto maṇḍala, che significa letteralmente « cerchio ». Il maṇḍala, il quale è un elemento comune a tutte le scuole tantriche, sia buddhistiche sia induistiche, è costituito, in questa scuola, da uno o più tridenti e loti variamente disposti inclusi dentro un quadrato. La costruzione del maṇḍala, secondo parecchi testi sacri, è data nel capitolo XXXI del *Tantrāloka*. Il maṇḍala è costruito su un terreno sabbioso ed omogeneo per mezzo di vari fili (*sūtra*) intinti in polveri coloranti (perloppiù bianco e minio) che l'officiante maneggia in modo da descrivere i cerchi e le rette necessari alla sua costruzione. Nella tavola a p. 520 è riprodotto, nelle sue linee essenziali, il maṇḍala fondamentale di questa scuola che ha, come base, i loti ed i tridenti. Questi possono essere tre (uno al centro, uno a destra ed uno a sinistra) o anche (così secondo il Mālinīvijaya) uno soltanto.

L'ufficio del maṇḍala è quello di essere un supporto di meditazione. Il maṇḍala costituisce, in altre parole, una specie di strumento mnemonico, su cui, a seconda dei riti e delle circostanze, l'officiante modula le sue contemplazioni. Lo spazio che occupa il maṇḍala è uno spazio sacro (non altrimenti di quanto accade per un tempio, con la cui struttura simbolica il maṇḍala è strettamente connesso), che, come tale, si contrappone a quello profano ed illusorio che lo circonda. Quella stessa natura della realtà che le parole cercano di comunicare concettualmente, il maṇḍala, che, come quelle, varia da scuola a scuola e da rito a rito, esprime insomma graficamente. In questo senso, esso è una proiezione grafica del cosmo nei suoi vari elementi. Uno dei riti più importanti eseguiti in rapporto al maṇḍala è il cosiddetto sacrificio interiore, nel quale si viene a stabilire una omologia tra il proprio corpo ed i diversi « princìpi » della realtà. L'elemento essenziale del maṇḍala è, a questo proposito, il tridente, il quale è l'arma o emblema tradizionalmente attribuito a Śiva. Le varie parti del tridente disegnate nel maṇḍala debbono essere

meditate ognuna in identità con date parti del corpo e dati princìpi della realtà esteriore. La parte inferiore di esso, in fondo al bastone (*daṇḍa*), terminante in un triangolo rovesciato, è la cosiddetta kundalini, ossia la potenza addormentata in forma di serpente, immaginata dall'officiante nella regione perineica. Il rigonfiamento immediatamente superiore, chiamato, dalla sua forma *āmalasāraka* (l'*āmalasāraka*, è il frutto dell'Emblica Officinalis Gaertn.), corrisponde al bulbo (*kanda*), e, cosmicamente, ai quattro elementi grossi (terra, acqua, fuoco ed aria), fra i quali è da considerare implicito l'etere. Il bastone, l'asse, corrisponde fisicamente alla *suṣumnā*, arriva fino alla lingua e, cosmicamente, abbraccia tutti i princìpi, dagli elementi sottili all'efficienza finita. Sopra di esso c'è il nodo, che corrisponde a māyā. Il nodo è sormontato dalla cosiddetta base quadrangolare (*catuṣkikā*), e dal loto, i quali coprono le ultime cinque parti dell'asse e corrispondono al mondo puro, transmayico, che dev'essere, fisicamente, meditato tra la lingua e il foro di Brahmā. Nel mezzo del loto, sorretto dalla base, risiede Sadāsiva, in forma di grande cadavere, immaginato cioè come privo della sua potenza, pura luce senza pensiero. Dall'ombelico di Sadāsiva e, fisicamente, da tre fori, tre « eteri » immaginati nella parte superiore del capo, nasce il tridente, o i tre tridenti, i quali, secondo i diversi riti, sono immaginati corrispondere alle potenze di volontà, conoscenza ed azione, alla Suprema, alla Suprema-Infima ed all'Infima, etc. Sopra i tridenti ci sono infine tre loti, i quali simboleggiano la dimora delle dette potenze di volontà, e via dicendo. Le varie parti del maṇḍala sono, allo stesso tempo, concepite come una proiezione grafica di uno dei mantra principali di questa scuola, SAUḤ. Mentre la lettera s, che « pervade » i princìpi che vanno dalla terra fino a *māyā*, corrisponde in questo caso all'asse, la lettera AU, la cui « pervasione » arriva fino alla potenza, equivale al tridente. L'emissione AḤ dev'essere meditata nello spazio etereo (i loti, etc.) di là del tridente.

Appendice X
(cfr. *TA*, XXXVII, 56 segg.)

I testi principali concernenti i Maestri di Abhinavagupta sono le stanze iniziali ed il colofone del *TA*. La dottrina Scivaita si divide, secondo Abhinavagupta (*TA*, XXXVII, 13*b*-15) in due rami, quello che fa capo a Lakuleśa (vedi sopra, l'Introd., p. 13) e quello che risale a Śrīkaṇṭha, il quale è una particolare ipostasi di Śiva, di cui furono discepoli tre leggendari maestri, Tryambaka (o Tryambakāditya), Āmarda e Śrīnātha. Negli insegnamenti di questi tre maestri predominano rispettivamente la non dualità, la dualità e la dualità-non dualità. Da Tryambaka, attraverso una sua figlia, discende, come vedremo, una quarta linea spirituale (chiamata « Tryambaka a metà »), identificabile colla scuola Kula, la prima di cui Abhinavagupta fa menzione nel *TA*.

Il Kula è religiosamente la famiglia, l'insieme delle potenze divine che reggono il tutto. Śiva è il signore del Kula, *Kuleśvara*. Un altro significato attribuito da queste scuole alla parola *kula* è quello di « essenza ». Il *kula* è in questo senso il nucleo centrale, il cuore delle dottrine tantriche. « Un uomo (dice una stanza citata da Jayaratha) dev'essere *kaula* (cioè, seguace, adoratore del *kula*) nel suo intimo, śaiva davanti ai suoi familiari e, davanti agli occhi del mondo, scrupoloso osservante della tradizione vedica ». *Kaula*, dunque, oltre il suo senso letterale di seguace della scuola o metodo *kula* (*kulaprakriyā*) designa anche in senso lato chi aderisce intimamente allo spirito del tantrismo. Il *kula* è l'essenza, l'anima dei testi sacri. « L'aroma è l'essenza dei fiori (leggiamo nel *TA*, XXXV, 34), l'olio è l'essenza del sesamo ed il *kula* è l'anima delle scritture ». « Il *kula* (spiega altrove Abhinavagupta, *TA*, XXIX, 4) di Parameśvara, è la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'insieme (di tutto quello che esiste), la coscienza, il corpo ». La scuola *kula* non propone nessuna speciale teoria filosofica. In essa le tecniche pratiche prevalgono nettamente sulla speculazione astratta. Metodo più breve e, in un certo senso, più violento degli altri, esso richiede da parte di chi lo segue, una maggiore prontezza ed un più alto grado di elevazione spirituale.

I maestri di Abhinavagupta in questa scuola furono Śambhunātha, da lui tenuto in particolare onore e frequentemente citato,

e Maheśvara (su di cui vedi sotto, p. 880). Śambhunātha insegnava, a quanto pare, a Jālandhara ed era a sua volta discepolo di Somadeva e questo di un certo Sumati, che, leggiamo in una stanza di Abhinavagupta citata da Jayaratha, risiedeva nel sud (*dakṣiṇabhūmipīṭhavasati*). Quantunque nessuno di questi maestri scrisse a quanto pare opera alcuna, la fonte di buona parte dei riti e delle interpretazioni esposti nel *TA* è, per espresso riconoscimento di Abhinavagupta, Śambhunātha.

Se Sumati è il primo nome storico di questa scuola, prima di lui Abhinavagupta menziona tuttavia anche un altro maestro, Macchandanātha, vissuto, secondo Jayaratha, nel grande *pīṭha* di Kāmarūpa. Nel Tantrāloka Macchandanātha ci è presentato come il rivelatore (*avatāraka*) delle sacre scritture del *Kula* nel Kaliyuga[1]. I rivelatori delle scritture nelle altre tre età (il *kṛtayuga*, lo *dvāparayuga* ed il *tretayuga*) sono invece altri tre *siddha*, chiamati rispettivamente Khagendranātha, Kūrmanatha e Meṣanātha. Questi quattro *siddha*, noti col nome di *yuganātha* o signori degli *yuga* sono rispettivamente connessi con quattro regioni o *pīṭha*, vale a dire, Uḍḍiyāna, Jālandhara, Pūrṇagiri e Kāmarūpa.

Questi quattro *siddha* non sono soli ma sono associati ognuno ad una moglie (*patnī*, *yoginī* o *dūtī*), ad un certo numero di figli (*rājaputra*) ed alle mogli di questi. La lista è nella pagina seguente.

I sei figli di Macchandanātha e di Kuṅkunāmbā, chiamati i sei *sādhikārarājaputra* o 'figli di re in funzione', sono nell'economia di questa scuola specialmente importanti. Essi costituiscono altrettanti *saṃtāna* o famiglie spirituali in cui si divide la scuola del Kula. I nomi di questi *saṃtāna* o *jñānapravāha* (« correnti di conoscenza ») chiamati tecnicamente *ovallī* sono rispettivamente *bodhi*, *prabhu*, *pāda*, *ānanda*, *yogin* ed *avali*. A quale *ovallī* appartenesse il discepolo si vedeva dal suo *pūjanāma* o nome iniziatico (lett. 'nome di adorazione') che doveva necessariamente terminare con una di queste sei parole. I nomi di coloro che appartenevano alla famiglia spirituale di Amaranātha dovevano, per esempio, terminare in *bodhi* (Viśvabodhi, Satyabodhi, etc.); i nomi che finivano in *ānanda* (Śivānanda, Jñānānanda) erano

1. Su Macchandanātha, *alias* Mīnanātha, Matsyendranātha, vedi G. Tucci, *Animadversiones Indicae*, JASB, N.S., XXVI, 1930, pp. 132-133 (riedito in *Opera Minora*, Roma, 1971), e, più recentemente, *Kaulajñānanirṇaya*, ed. by P. Ch. Bagchi, Calcutta, 1934, *Introd.*, pp. 8 segg. L'epoca in cui visse questo personaggio semileggendario, fondatore della scuola Kula, è difficilmente determinabile (tra l'VIII e il IX secolo?).

Khagendranātha Vijjambā	Kūrmanatha Maṅgalā	Meṣanātha Kāmamaṅgalā	Macchandanātha Kuṅkunāmbā
			Amaranātha Sillāī
Vaktaṣṭi Illāīambā	Jaitra Illāīambā	Vindhya Kullāīambā	Varadevanātha Eruṇā
			Citranātha Kumārī
			Alinātha Bodhāī
Vimala Ananta-mekhalā	Avijita Ānande-mekhalā	Ajita Ajaramekhalā	Vindhyanātha Mahālacchī
			Guḍikānātha Aparamekhalā

propri dell'*ovallī* di Alinātha e così esemplificando. Queste sei famiglie non avevano soltanto nomi speciali, ma anche una *mudrā*, una *chummā*, un *ghara*, una *pallī* ed un *pīṭha* speciali. I termini *mudrā* e *pīṭha* sono noti. La mudrā è, in questo caso, un segno di riconoscimento particolare fatto colle dita. Queste mudrā sono sei, quanti, cioè, i *rājaputra*. I *pīṭha* sono i luoghi sacri. Più difficile è l'interpretazione degli altri termini ma anche qui Jayaratha ci è di aiuto. Le *chummā* son, da lui interpretate come i *cakra* o centri mistici del corpo. Amaranātha, Varadevanātha, etc., son fatti corrispondere ognuno ad un dato *cakra*. *Ghara* è evidentemente una forma *apabhraṃśa* per *gṛha* (casa) ed è commentata da Jayarata con *āśramasthāna* o « posti di eremitaggio ». Questi *āśramasthāna* sono Paṭṭilla, Karabilla, Ambilla, Pulinda, Śarabilla ed Aḍabilla. *Pallī* significa piccolo villaggio, etc., ed è da Jayaratha commentato con *bhikṣāsthāna* o « luogo di elemosina ». Le sei *pallī* sono rispettivamente Daksiṇāvarta, Kumbhārikā, Billa, Aḍavī, Akṣara e Ḍombī [2]. Si hanno così le rispondenze elencate nella p. seguente.

Nelle sue linee generali la scuola Kula così come ce la presenta Abhinavagupta ci appare un po' come una società segreta.

2. Vedi su tutto ciò *TA*, IV, 263*b*-270*a*; XXIX, 29*b*-45*a*.

	Amaranātha	Varadevanātha	Citranātha	Alinātha	Vindhyanātha	Guḍikanātha
ovallī	bodhi	prabhu	pāda	ānanda	yogin	avali
mudrā	pollice destro	indice destro	medio destro	anulare destro	mignolo destro	mignolo destro
chummā	dvādaśāntātīta	kuṇḍalinī	bhrūmadhya	hṛdaya	nabhi	janmādhāra
ghara	paṭṭilla	karabilla	ambilla	pulinda	śarabilla	aḍabilla
pallī	daksiṇāvarta	kumbhārikā	billa	aḍavī	akṣara	ḍombī
pīṭha	tripurottara	kāmarūpa	aṭṭahāsa	devīkoṭṭa	dakṣiṇapīṭha	kaulagiri

I riti collettivi, etc., debbono essere celebrati solo tra discepoli di un medesimo *saṃtāna*. Le *mudrā*, i nomi, etc, sono veri e propri segni di riconoscimento attraverso cui i discepoli di una data « corrente di conoscenza » si riconoscono l'uno coll'altro. Significativa è, a questo proposito, la conclusione di Abhinavagupta: « Chi, conoscendo tutti questi segni convenzionali, gira, desideroso di perfezioni, per i vari luoghi sacri ottiene in breve dalle bocche delle *yoginī* questo o quel risultato ». Questa menzione della « bocche delle yoginī » merita che ci soffermiamo un istante. Come nella scuola Krama, così nella corrente del Kula grande importanza hanno le donne, chiamate *yoginī* o *dūtī*. Il maestro, durante la celebrazione dei riti etc. dev'essere necessariamente coadiuvato da una paredra o *dūtī*. « Nel metodo *kula* (osserva Jayaratha), senza la *dūtī* non si può celebrare con successo rito alcuno ». La conoscenza è trasmessa al discepolo dalla bocca della *yoginī*. Come ogni altro maestro del Kula, anche Śambhunātha aveva la sua *dūtī*, rispettosamente salutata da Abhinavagupta col nome di Bhagavatī. Numerosi erano in effetti nella scuola Kula i riti di carattere erotico. Insieme coll'unione sessuale (*maithuna*) il Kula permette l'uso della carne (*māṃsa*) e di bevande inebrianti (*madya*). L'uso dei tre M (leggiamo nello *Yogasaṃcāratantra*) aiuta ad ottenere uno stato di beatitudine perfetta, il *brahman* [3].

3. Vedi *TA*, XXIX, 96, segg.

La scuola Tryambaka (volgarmente Teramba), di gran lunga la più importante, è menzionata da Abhinavagupta subito dopo la scuola Kula. Somānanda dice di essere nella *Śivadṛṣṭi* il diciannovesimo discendente di Tryambaka. Dei primi quattordici maestri dopo Tryambaka Somānanda non menziona neppure il nome. Gli ultimi prima di Somānanda sono, in linea diretta, Saṅgamāditya, Varṣāditya, Aruṇāditya, ed Ānanda, maestro di Somānanda. Dopo Somānanda la sua linea spirituale continua, in ordine di successione, con Utpaladeva, Laksmaṇagupta ed Abhinavagupta. Della scuola che fa capo ad Āmarda (Āmardaka) poco sappiamo. Abhinavagupta si limita semplicemente a menzionare, come suo maestro di questa scuola, Vāmanatha, che ebbe, a sua volta, come maestro, Eraka, chiamato anche Naverakanātha e Navera.

Maestro di Abhinavagupta nella linea iniziata da Śrīnātha fu il «figlio di Bhūtirāja», con il favore del padre (*svapitṛprasādaḥ*), e, secondo che dice J, Bhūtirāja stesso e Maheśvara, chiamato altrove, dice sempre J, coi nomi di Parameśa e Īśa. Questo Maheśvara, secondo J, fu maestro di Abhinavagupta anche nella scuola discendente dalla figlia di Tryambaka (cioè, la scuola Kula). Bhūtirāja insegnò ad Abhinavagupta un mantra assai importante, la cosiddetta Brahmavidyā. Sia Bhūtirāja, sia Maheśvara sono da Abhinavagupta chiamati incarnazione di Śrīkaṇṭha, ossia di Śiva. Un passo di un'opera ignota di Bhūtirāja è citato da Maheśvarānanda nella *Mahārthamañjarī*.

APPENDICE XI

Tavola delle varie coppie dei contrari e della loro sintesi.

<table>
<tr><th>Destra</th><th>Centro</th><th>Sinistra</th></tr>
<tr><td>mezzi di conoscenza</td><td rowspan="13">soggetto conoscente, soffio verticale, suṣumnā fuoco, emissione unitiva, crepuscolo, ruota finale, accoppiamento, eccetera.</td><td>realtà conoscibile</td></tr>
<tr><td>soffio ascendente</td><td>soffio discendente</td></tr>
<tr><td>punto (bindu)</td><td>suono (nāda)</td></tr>
<tr><td>piṅgalā</td><td>iḍā</td></tr>
<tr><td>seme maschile (sperma)</td><td>seme femminile (sangue)</td></tr>
<tr><td>sole</td><td>luna</td></tr>
<tr><td>semi(vocali)</td><td>matrici (consonanti)</td></tr>
<tr><td>soggetto possessore (di potenza)</td><td>potenza</td></tr>
<tr><td>giorno</td><td>notte</td></tr>
<tr><td>luce</td><td>pensiero</td></tr>
<tr><td>Īśvara</td><td>Sadāśiva</td></tr>
<tr><td>alfabeto normale</td><td>alfabeto dell'Inghirlandata</td></tr>
<tr><td>emissione quiescente</td><td>emissione immanente.</td></tr>
</table>

Appendice XII

L'alfabeto sanscrito.

Le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito sono, secondo questa scuola, le seguenti:

vocali: A Ā I Ī U Ū Ṛ Ṝ Ḷ Ḷ3 e AI O AU AṂ AḤ
consonanti gutturali: K KH G GH Ṅ
consonanti palatali: C CH J JH Ñ
consonanti cacuminali: Ṭ ṬH Ḍ ḌH Ṇ
consonanti dentali: T TH D DH N
consonanti labiali: P PH B BH M
semivocali: Y R L V
spiranti: Ś Ṣ S H
la lettera composta: KṢ.

Tra le vocali, A ed Ā sono gutturali, I e Ī sono palatali, U ed Ū, labiali, Ṛ ed Ṝ cacuminali, Ḷ e Ḷ3 dentali, i dittonghi E ed AI, composti da A ed I, gutturo-palatali, i dittonghi O ed AU, composti da A ed U, gutturo-labiali; AṂ (o Ṃ) è una specie di risonanza nasale, chiamata col nome di punto (*bindu*); AḤ (o Ḥ) è un'aspirata finale sorda, chiamata emissione; Y ed Ś sono considerate palatali; R ed Ṣ cacuminali; L ed S dentali; V labiodentale. Le cinque vocali brevi contano due mezze more l'una; le otto vocali lunghe, quattro ognuna; Ḷ3, sei; le trentatré consonanti una ciascuna.

L'ordine alfabetico precedente è l'alfabeto normale, ordinario, dove la disposizione delle lettere obbedisce ad una sua logica (prima le vocali, poi le consonanti eccetera). Oltre quest'ordine alfabetico, ce n'è un altro, quello della cosiddetta Inghirlandata (*mālinī*) dove tutte le lettere, vocali e consonanti, sono mescolate insieme senza alcun ordine apparente. Eccolo: N Ṛ Ṝ Ḷ Ḷ3 TH C DH Ī Ṇ U Ū B K KH G GH Ṅ I A V BH Y Ḍ ḌH Ṭ JH Ñ J R Ṭ P CH I Ā S AḤ H Ṣ KṢ M Ś AṂ T E AI O AU D PH.

Appendice XIII

Testi ed autori citati nel Tantrāloka

Aghoreśatantra, XXVII, 58.

Aitareyākhyavedānta, lo stesso dell'*Aitareyāraṇyaka*, III, 226-231. Per i passi parafrasati vedi le note relative.

Amaryādaśāstra, XXIX, 177: lo stesso del *Nirmaryādaśāstra*, XV, 66-68; XXVI, 44*b*-46; XXIX, 166 (sotto il nome di *Maryādāhīna*), 177.

Ānanda, XIII, 354; *Ānandagahvara*, XIV, 18; *Ānandaśāsana* (śāstra), XV, 45, 282, 590, 601; XVI, 65; XXXVIII, 10, 18; *Ānandādhikaśāsana*, VIII, 40; *Ānandeśvara*, XXIX, 200. Tutti questi nomi designano probabilmente la medesima opera.

Anantakārikā, XXVIII, 312. L'opera così designata è l'*Ādhārakārikā* o *Paramārthasāra*, attribuite a Patañjali, su di cui vedi L. Silburn, *Le Paramārthasāra*, Paris, 1957, pp. 19-20.

Aniruddha, commentatore del *Mataṅgatantra*, VIII, 293*b*-295*a*; vedi anche *J*, ad *TA*, IX, 260.

Anuttaraprakriyā, IX, 313: Abhinavagupta si riferisce con questo nome ai suoi commenti alla *PT*, chiamata anche *Anuttarasūtra*.

Arṇava, secondo *J* abbreviazione per *Yonyarṇava*, XXIX, 165.

Aṭana, vedi sotto, *Niśātana* (XXVIII, 113).

Bhairavatantra (*Bhairavakula*, *Bhairavīyakula*), XIII, 302, 304; XXII, 41; XXVII, 45; XXVIII, 14, 51, 59, 388; XXIX, 251.

Bhargaśikhā (*Kacabhārgava*), IV, 255; XII, 20; XV, 280; XXIII, 6.

Bhargāṣṭakaśikhākula (comm. da *J* con *Bhargasikhākulam*) prob. la stessa opera di quella precedente, XXXII, 62.

Bhavabhūti, nome di un maestro Śaiva, XIII, 149.

Bhogahastaka, XXIX, 198, apparentemente identificato da *J* con una certa *Pañcāśikā*.

ADDENDA

Durante una mia breve permanenza a Pondichéry nello scorso mese di gennaio ho potuto consultare alcuni manoscritti di opere citate nel *Tantrāloka*, conservati nell'Institut Français d'Indologie. Tali il *Dīkṣottara* (che è di fatto la seconda parte della *Niḥśvāsakārikā*), il *Sarvajñānottara* (*kriyāpāda*), il *Kālottara* (*Sārdhatriśatīkālottaram*). I passi da me rintracciati sono i seguenti:

TA, I, 63: vedi *Dīkṣottara*, II, 2.
TA, V, 148: vedi *Dīkṣottara*, V, 80-88.
TA, VIII, 9: vedi *Dīkṣottara*, XIII, 63-67.
TA, XVII, 97: l'argomento è trattato nel *Dīkṣottara*, I.
TA, XVIII, 11: se ne accenna nel *Dīkṣottara*, XI, 39, 45.
TA, XXIV, 4: vedi *Dīkṣottara*, XVI, 30*a*-32*b*.
TA, XXIV, 18: vedi *Dīkṣottara*, XVI, 20-28.
TA, XXVIII, 65: vedi *Dīkṣottara*, XV, 38 segg.
TA, XXIII, 21: vedi *Sarvajñānottara*, *Abhiṣekaprakaraṇam*, 27.
TA, XXVIII, 252: vedi *Sarvajñānottara*, *Pratiṣṭhāprakaraṇam*, 15*b*-16*a*.
TA, XI, 19: vedi *Kālottara*, *Dīkṣāpaṭalam*, 1*b*-2*a*.

INDICI

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME

Stampato per conto
della Casa Editrice
UTET
con i tipi della
Tipografia Torinese s. p. a.